

تحفة الفتی فی تفسیر سورة هل اتی

تألیف

غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی

(۸۶۶ - ۹۴۹ ه)

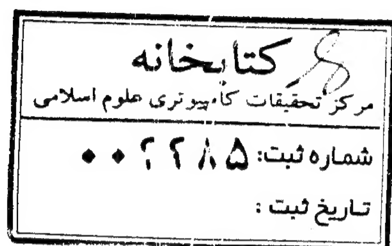
تقدیم و تحقیق

پروین بهارزاده



بسم الله الرحمن الرحیم

تحفة الفتى فی تفسیر سورة هل اتی



تألیف

غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی

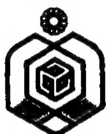
(۸۶۶ - ۹۴۹ ﻫ)

تقدیم و تحقیق

پروین بهارزاده

دشتکی، منصوربن محمد، ۸۶۶ـ ۹۴۸؟ ق.
تحفةالفتی فی تفسیر سورة هل أتی / غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی؛ مصحح پروین بهارزاده ـ تهران: مرکز نشر میراث مکتوب: سازمان اوقاف و امور خیریه، ۱۳۸۱.
نود و چهار، ۱۸۲ ص.: مصور ـ (میراث مکتوب؛ ۱۰۸. علوم و معارف اسلامی؛ ۴۲)
ISBN 964-6781-74-8
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه: ص. ۱۷۱ ـ ۱۸۲؛ همچنین به صورت زیرنویس.
نمایه.
۱. تفاسیر شیعه ـ قرن ۱۰ ق. الف. بهارزاده، پروین، ۱۳۳۹ ـ ، مصحح. ب. سازمان اوقاف و امور خیریه. ج. مرکز نشر میراث مکتوب. د. عنوان.
BP ۹۶ / ۵ / ۲ت ۵ د
۲۹۷/۱۷۲۶
کتابخانه ملی ایران
۸۱ـ ۲۶۰۱۸ م





تحفةالفتی فی تفسیر سورة هل أتی

غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی

مصحح: پروین بهارزاده
ناشر: میراث مکتوب
صفحه‌آرا: رضا علی محمدی
حروف به کار رفته در متن: لوتوس، زر، بدر، تایمز، یاس
چاپ : ۱۳۸۱
تعداد : ۲۰۰۰ نسخه
شابک: ۸ ـ ۷۴ ـ ۶۷۸۱ ـ ۹۶۴
لیتوگرافی: نقره آبی؛ چاپ: بنیاد اندیشه اسلامی

نشانی ناشر : تهران، ش. پ: ۱۳۱۵۶۹۳۵۱۹
تلفن: ۳ ـ ۶۴۹۰۶۱۲، دورنگار: ۶۴۰۶۲۵۸
E-mail: tolid@MirasMaktoob.com
http://www. MirasMaktoob.com

«این اثر با همکاری و مساعدت سازمان اوقاف و امور خیریه منتشر شده است.»

بسم الله الرحمن الرحیم

دریایی از فرهنگ پرمایهٔ اسلام و ایران در نسخه‌های خطی موج می‌زند. این نسخه‌ها، در حقیقت، کارنامهٔ دانشمندان و نوابغ بزرگ و هویت‌نامهٔ ما ایرانیان است. بر عهدهٔ هر نسلی است که این میراث پرارج را پاس دارد و برای شناخت تاریخ و فرهنگ و ادب و سوابق علمی خود به احیا و بازسازی آن اهتمام ورزد.

با همهٔ کوششهایی که در سالهای اخیر برای شناسایی این ذخایر مکتوب و تحقیق و تتبع در آنها انجام گرفته و صدها کتاب و رساله ارزشمند انتشار یافته، هنوز کار ناکرده بسیار است و هزاران کتاب و رسالهٔ خطی موجود در کتابخانه‌های داخل و خارج کشور شناسانده و منتشر نشده است. بسیاری از متون نیز، اگرچه بارها به طبع رسیده، منطبق بر روش علمی نیست و به تحقیق و تصحیح مجدد نیاز دارد.

احیا و نشر کتابها و رساله‌های خطی وظیفه‌ای است بر دوش محققان و مؤسسات فرهنگی.

مرکز نشر میراث مکتوب در راستای این هدف در سال ۱۳۷۴ بنیاد نهاده شد تا با حمایت از کوششهای محققان و مصححان، و با مشارکت ناشران، مؤسسات علمی، اشخاص فرهنگی و علاقه‌مندان به دانش و فرهنگ سهمی در نشر میراث مکتوب داشته باشد و مجموعه‌ای ارزشمند از متون و منابع تحقیق به جامعهٔ فرهنگی ایران اسلامی تقدیم دارد.

مرکز نشر میراث مکتوب

فهرست مطالب

مقدمه مصحّح.. یازده ـ نودو یک
مروری بر تاریخچهٔ خاندان دشتکی.............................. سی
صدرالدّین محمّد دشتکی.............................. سی و چهار
ولادت و وفات.............................. سی و چهار
روش علمی.............................. سی و پنج
تحصیلات و مشایخ علمی.............................. سی و شش
برخی آراء فلسفی.............................. چهل و یک
آثار و تألیفات.............................. چهل و شش
غیاث‌الدّین منصور دشتکی.............................. پنجاه و یک
ولادت و وفات.............................. پنجاه و یک
چهرهٔ علمی و ویژگیهای فردی.............................. پنجاه و دو
برخورد با شرایط سیاسی و درک موقعیت.............................. پنجاه و چهار
انزوای سیاسی و انتحال آثار.............................. پنجاه و هشت
شاگردان غیاث‌الدّین منصور.............................. شصت و دو
طبقه‌بندی آثار و تألیفات.............................. شصت و هفت
برخی آراء فلسفی ـ کلامی.............................. هشتاد و دو
مقدمهٔ مؤلف.............................. ۱
ـ فاتحة.............................. ۱
ـ المشرقُ الأولُ: [تفسیر الآیة الاولیٰ، الأنسان حادث أبدي].............................. ۲

ـ المشرقُ الثانی: [تفسير الآية الثانية، كيفيّة خلق الانسان] ۶
ـ المشرقُ الثالثُ: [تفسير الآية الثالثة و الرابعة، بيان أقوال المفسرين في معاني الهدايـة و الشكر و الكفر و كيفية الوعد الإلهي ـ درجات الشقاوة و السعادة] ۱۹
ـ المشرقُ الرابع: [تفسير الآية الخامسة، أوصاف الابرار] ۲۷
ـ المشرقُ الخامس: [تفسير الآية السادسة، وصف شراب الجنة] ۳۱
ـ المشرقُ السادس: [تفسير الآية السابعة، أداء النذر أهم أقسام الطاعة] ۳۵
ـ المشرقُ السّابع: [تفسير الآية الثامنة و التاسعة، من هم المنفقون؟] ۳۶
ـ المشرقُ الثّامن: [تفسير الآية العاشرة، وصف المخلصين و أقسام السعداء] ۳۹
ـ المشرقُ التاسع: [تفسير الآية الحاديةعشر، جزاء الاخلاص] ۴۱
ـ المشرقُ العاشر: [تفسير الآية الثانية عشر، جزاء الاخلاص] ۴۲
ـ المشرقُ الحادی عشر: [تفسير الآية الثالثة عشر، وصف الجنة] ۴۳
ـ المشرقُ الثانی عَشَر: [تفسير الآية الرابعة عشر، احوال أهل الجنة] ۴۴
ـ المشرقُ الثّالثَ عشرَ: [تفسير الآية الخامسة عشر و السادسة عشر، احوال أهل‌الجنه] . ۴۶
ـ المشرقُ الرّابع عشر: [تفسير الآية السابعة عشر، وصف شراب الجنة] ۴۹
ـ المشرقُ الخامسَ عشرَ: [تفسير الآية الثامنة عشر، منبع الرحمة الالهيّة] ۵۰
ـ المشرقُ السّادسَ عشرَ: [تفسير الآية التاسعة عشر، شباب أهل الجنة] ۵۱
ـ المشرقُ السابعَ عشرَ: [تفسير الآية العشرون، النعمة الدائمة] ۵۲
ـ المشرقُ الثّامنَ عشرَ: [تفسير الآية الواحدة و العشرون، ملابس و حُلي الجنة] ۵۳
ـ المشرقُ التّاسعَ عشرَ: [تفسير الآية الثانية و العشرون، الجنة نتيجة الجهد في الحصول عليها] ۵۴
ـ المشرقُ العشرونَ: [تفسير الآية الثالثة و العشرون، الوحي و نزول القرآن] ۵۴
ـ المشرقُ الحادی و العشرون: [تفسير الآية الرابعة عشر و الخامسة عشر و السادسة عشر، تشجيع النبي علىٰ الصبر و ذكر اللّٰه و صلاة الليل] ۵۶
ـ المشرقُ الثّانی و العشرونَ: [تفسير الآية السابعة و العشرون، الارواح المغضوب عليها في أيدي الشياطين] ۵۸
ـ المشرقُ الثّالثُ و العشرونَ: [تفسير الآية الثامنة و العشرون، قدرة اللّٰه الأبدية] ۵۸
ـ المشرقُ الرّابعُ و العشرونَ: [تفسير الآية التاسعة و العشرون، اللوح المحفوظ] ۵۹
ـ المشرقُ الخامسُ و العشرونَ: [تفسير الآية الثلاثون، مشيئة اللّٰه و علمه الواسع] ۵۹

ـ المشرقُ السادسُ و العشرون: [تفسير الآية الواحدة و الثلاثون، السعادة الحقيقية هي الوصول الى الكمال الحقيقي] ۶۰
پی‌نوشت‌ها .... ۶۳ ـ ۱۰۸
ترجمه‌ای فشرده .... ۱۰۹ ـ ۱۵۴
ـ مشرق اول: [تفسیر آیهٔ اول ـ انسان حادثی است ابدی] ۱۱۲
ـ مشرق دوّم: [تفسیر آیهٔ دوّم ـ کیفیت خلقت انسان] ۱۱۵
ـ مشرق سوم: [تفسیر آیات سوم و چهارم ـ تبیین اقوال مفسرین در معانی هدایت، شکر، کفر، چگونگی وعد و وعیدهای الهی و نیز مراتب شقاوت و سعادت] ۱۲۴
ـ مشرق چهارم: [تفسیر آیهٔ پنجم ـ اوصاف و مرتب ابرار] ۱۲۹
ـ مشرق پنجم: [تفسیر آیهٔ ششم ـ اوصاف شراب بهشتی] ۱۳۱
ـ مشرق ششم: [تفسیر آیهٔ هفتم ـ وفای به نذر بالاترین نوع طاعت] ۱۳۴
ـ مشرق هفتم: [تفسیر آیهٔ هشتم و نهم ـ مراتب انفاق و منفق] ۱۳۵
ـ مشرق هشتم: [تفسیر آیهٔ دهم ـ اوصاف المخلصین و سعداء] ۱۳۸
ـ مشرق نهم: [تفسیر آیهٔ یازدهم ـ پاداش اخلاص] ۱۳۹
ـ مشرق دهم: [تفسیر آیهٔ دوازدهم ـ پاداش اخلاص] ۱۴۰
ـ مشرق یازدهم: [تفسیر آیهٔ سیزدهم ـ اوصاف بهشت] ۱۴۱
ـ مشرق دوازدهم: [تفسیر آیهٔ چهاردهم ـ حالات بهشتیان و بهشت روحانی] ۱۴۱
ـ مشرق سیزدهم: [تفسیر آیهٔ پانزدهم و شانزدهم ـ حالات بهشتیان و بهشت روحانی] ۱۴۳
ـ مشرق چهاردهم: [تفسیر آیهٔ هفدهم ـ اوصاف شراب بهشتی] ۱۴۵
ـ مشرق پانزدهم: [تفسیر آیهٔ هیجدهم ـ چشمهٔ فیض الهی] ۱۴۶
ـ مشرق شانزدهم: [تفسیر آیهٔ نوزدهم ـ جوانان مخلّد بهشت] ۱۴۶
ـ مشرق هفدهم: [تفسیر آیهٔ بیستم ـ نعمت همیشگی] ۱۴۷
ـ مشرق هجدهم: [تفسیر آیهٔ بیست و یکم ـ لباس و زیور بهشتی] ۱۴۸
ـ مشرق نوزدهم: [تفسیر آیهٔ بیست ودوّم ـ بهشت حاصل سعی در تحصیل آن] ۱۴۸
ـ مشرق بیستم: [تفسیر آیهٔ بیست و سوم ـ کیفیت وحی و نزول قرآن] ۱۴۹
ـ مشرق بیست و یکم: [تفسیر آیات بیست و چهار و بیست و پنجم و بیست و ششم ـ تشویق بر صبر، ذکر حق و نماز شب] ۱۵۰
ـ مشرق بیست و دوم: [تفسیر آیهٔ بیست و هفتم ـ مقهورین شیاطین] ۱۵۱

ـ مشرق بیست و یکم: [تفسیر آیهٔ بیست و هشتم ـ قدرت لایزال الهی] ۱۵۲
ـ مشرق بیست و چهارم: [تفسیر آیهٔ بیست و نهم ـ قلم تقدیر] ۱۵۲
ـ مشرق بیست و پنجم: [تفسیر آیهٔ سی‌ام ـ مشیّت حق و علم بی‌کران الهی] ۱۵۳
ـ مشرق بیست و ششم: [تفسیر آیهٔ سی‌و یکم ـ سعادت حقیقی وصول به کمال حقیقی است] ۱۵۴

فهارس .... ۱۶۹ ـ ۱۵۷
فهرس الآیات ۱۵۹
فهرس الأحادیث ۱۶۳
فهرس الکتب ۱۶۴
فهرس الأشعار ۱۶۹

فهرست منابع .... ۱۸۰ ـ ۱۷۱

مقدّمهٔ مصحّح

نبوغ فکری ایرانیان در بارور ساختن و گسترش معارف بشری، بسیار شایان توجّه است. ایشان هر چند از فلسفهٔ یونان بهره‌ها گرفتند ولی تنها به آن اکتفا نکردند، بلکه خود در تمام زمینه‌های دانش بشری، پژوهشگرانی عمیق و صاحب نظرانی دقیق بودند. از این رو هر کجا دانش دانش‌پژوهان یونان را نارسا و یا آراء ایشان را باطل یافتند، خود به تحقیق و بررسیهای علمی پرداختند و آثاری بس گرانبها به گنجینه‌های معرفت بشری افزودند. کتاب الشّکوک تألیف محمّدبن زکریای رازی در ردّ بعضی از عقاید جالینوس در درمان بیماران یکی از مصادیق این جهد بی‌پایان است. در تاریخ ۱۴ قرن فرهنگ وتمدن اسلامی در ایران با نام بیشماری از بزرگان و نام‌آوران برمی‌خوریم که هر یک به گونه‌ای در تاریخ فرهنگ این کشور کهنسال نقشی بسزا ایفا کرده‌اند. بیشتر دانشمندان اسلامی چه در علوم دینی و چه در علوم حقلی جز چند تن، همه غیر عرب بودند. بزرگان و نوابغی همچون: ابوالحسن علی بن حسن طبری، ابونصرفارابی، ابوریحان بیرونی؛ محمّدبن موسی خوارزمی، ابوعلی سینا و ابوالفتح عمربن ابراهیم خیّامی معروف به خیّام و ابوحاتم اسفرائنی، خواجه نصیرالدّین طوسی، قطب بن محمود بن مسعود شیرازی و قطب الدّین محمّد بن محمّد رازی و فیلسوف بزرگ و مجدد فلسفهٔ شرق ملاصدرای شیرازی و صدها فیلسوف و دانشمند دیگر که در این سرزمین دانش‌پرور می‌زیستند، با آثاری ارزنده که به جهانیان عرضه داشتند، تمدن شرق را پرمایه ساختند.

اکثر مورخان و محققان غیر ایرانی اعم از اروپائی و یا شرقی دربارهٔ سیر حکمت

اسلام بر این نظرند که فلسفه از یعقوب کندی آغاز شد[1] و به دست فارابی و شیخ‌الرئیس تکمیل گشت و سپس از سوی امام غزالی مورد انتقاد قرار گرفت و بدین ترتیب فلسفه رو به زوال گذاشته و بعد از قرن ششم از میان رفت.

امّا همان قرنی که به نظر بسیاری از نویسندگان، پایان فلسفهٔ اسلامی است در واقع آغاز نهضتی است در حکمت که از شیخ اشراق شهاب‌الدّین سهروردی آغاز شده و بالاخره به مکتب آخوند ملاصدرا منجر می‌گردد. از قرن ششم به بعد حیات معنوی و فکری اسلام تحت نفوذ افکار حکمای اشراقی و عرفانی که مروّج مکتب عرفان نظری بودند قرار گرفت و به‌تدریج فلسفهٔ مشائی، از یک سو با حکمت اشراقی و از سوی دیگر با عرفان نظری مکتب شیخ اکبر محیی الدین ابن عربی حاتمی در محیط فکری و معنوی عالم تشیع امتزاج یافت. شیخ اکبر مهمترین پایه‌گذار عرفان نظری به صورت علمی است که در طی قرون گذشته افکار متصوفین را در سراسر عالم تحت سلطهٔ معنوی خود قرار داده است.

بین قرون ششم و نهم، حکمائی مانند خواجه نصیرالدین طوسی و شاگرد او، علّامه حلّی و قطب‌الدّین شیرازی و غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی و جلال‌الدّین دوانی بعضی از اصول حکمت اشراقی و مشّائی را با هم آمیختند و مشعل حکمت و فلسفه را همچنان افروخته نگاه داشتند. این سلسله حکماء که متأسفانه برخی، کم و بیش گمنام مانده و از صفحات تاریخ حکمت اسلامی حذف گردیده‌اند، حائز اهمیت فوق‌العاده‌ای می‌باشند. زیرا آنان در واقع زمینه را برای ظهور میرداماد و ملاصدرا فراهم نموده و شالوده و پایهٔ حکمت متعالیهٔ صدرالمتألهین را استوار ساختند.[2]

در طول قرن هشتم، نهم و دهم، شیراز کانون اصلی حکمت اسلامی قبل از ملاصدرا بوده است. تحقیق دربارهٔ این دوران، هم چگونگی شکل‌گیری عناصر حکمت متعالیهٔ ملاصدرا را نشان می‌دهد و هم تاریخ تفکر اسلامی در هند را روشن می‌سازد، چرا که در همین هنگام بود که مایه‌های اولیهٔ فلسفهٔ اسلامی ایران در هند ظهور یافت و آنچنان رشد کرد و شکوفا شد که آثار آن تا به امروز در قارهٔ هند و پاکستان تجلی دارد.[3]

---

۱. تاریخ حکماء اسلام، ابوالحسن بیهقی، ۴۷ و سیر فلسفه در جهان اسلام، ماجد فخری، ۸۳.
۲. رسالهٔ سه اصل، ملاصدرا، تصحیح و تحقیق حسین نصر، ۲۰-۲۱.
۳. معارف اسلامی در جهان معاصر، دکتر سیّد حسین نصر، ۴۰.

مهمترین جریان فکری فلسفی این دوران حرکتی است که در حوزهٔ شیراز شروع شده و به اوج رسیده است، این جریان به تعبیر شهید مطهری از فیلسوفانی چون قطب‌الدّین شیرازی شروع می‌شود و سپس به دست نیمه فیلسوفان و نیمه متکلمانی چون قاضی عضدالدّین ایجی و میرسیّدشریف می‌افتد و بعد دوباره در دست فیلسوفانی چون محقق دوانی، صدرالدّین دشتکی و پسرش غیاث‌الدّین منصور قرار می‌گیرد و سرانجام از دست اینان به دورهٔ اصفهان و میرداماد و ملاصدرا می‌رسد.[1] به همّت و کوشش امیر صدرالدّین دشتکی و پسرش در قرن نهم مدرسه‌ای در شیراز بنیاد یافت که گروه بیشماری از دانش پژوهان را به خود جذب کرد و به مقامات عالی حکمت، فقاهت، ادب و دانش رساند و این همان مدرسه‌ای است که تاکنون به نام مدرسهٔ منصوریه پایدار و مشهور مانده است.

جستاری در سبب نزول سورهٔ دهر

قرآن پژوهان شناخت مکّی یا مدنی بودن آیات و سور را از دو طریق ممکن شناخته‌اند. سیوطی می‌نویسد: قال الجعبری: لمعرفة المکّی و المدنی، طریقان: سماعیٌّ و قیاسیٌّ.[2] طریق اول به دلیل وجود موانعی همچون کمبود نصوص و گاه تناقض آنها، نتوانست برای طالبین علوم و معارف قرآنی سنجش و شناختی دقیق و صحیح را در پی داشته باشد. از این رو طریق دوم را کارآمدتر تشخیص داده و سیاق آیات و محتوای مضمونی سور بیش از پیش مورد توجه قرارگرفت. برای آیات مکّی معیارهایی همچون: کوتاهی آیات؛ آهنگین بودن عبارات؛ طرح اصول بنیادی اعتقادی و مقابله شدید با اندیشه‌های شرک آلود؛ یادآوری قصص انبیاء و اقوام پیشین و ...مطرح گشت. و در مقابل، آیات و سور مدنی می‌بایست دارای خصائصی همچون: بلندی آیات؛ روانی و تفصیل مطالب؛ تشریح احکام یا بیان ویژگیها و اوصاف منافقین و ...باشند.[3]

با این وجود و علی‌رغم همهٔ تلاش علماء و کاوشگران علوم قرآنی، مکی یا مدنی بودن بسیاری از سور و آیات همچنان در پردهٔ ابهام و اختلاف باقی ماند. اگر چه در این

---

۱. شرح مبسوط منظومه، مرتضی مطهری، ۱/ ۲۷۶.
۲. الاتقان، ۱۸/۱ و البرهان فی علوم القرآن، ۲۴۲/۱.
۳. الاتقان، ۱/ ۲۰ ـ ۱۸.

زمینه، انگیزه‌های فرقه‌ای، اعتقادی و سیاسی را نیز نباید از نظر دور داشت. و سورهٔ انسان از جمله سوری است که آراء متناقضی را برتافته است.

آراء و اندیشه‌ها

سیوطی می‌نویسد: سورةالانسان قیل مدنیّة و قیل مکّیة الّا آیةً واحدة ﴿و لاتطع منهم آثماً أو کفوراً﴾.[1]

اقوال و آراء مفسرین بزرگ فریقین، دربارهٔ مکی یا مدنی بودن این سوره را می‌توان در چهار قسم سامان داد:

۱) مدنی بودن تمام سوره و نزول آن (به‌تمامی) در شأن علی علیه‌السلام و اهل بیت گرامی ایشان در پی رخدادی خاص.

۲) مکّی بودن تمام سوره و نفی سبب خاص و نفی انحصار آیات در سبب.

۳) مدنی بودن آیات ابتدائی سوره (۲۲-۱) و مکی بودن آیات انتهائی آن.

۴) مکی بودن تمام سوره ضمن پذیرش انحصار و اختصاص آیات ۲۲ - ۵ در شأن علی علیه‌السلام و اهل بیت ایشان.

اینک به تقریر هر یک از این آراء می‌پردازیم:

قول نخست: مدنی بودن تمام سوره و نزول آن در شأن علی علیه‌السلام در پی رخدادی خاص.

بسیاری از مفسرین شیعه و سنی بر این باورند که سورهٔ انسان در شأن علی علیه‌السلام، فاطمهٔ زهرا علیهاالسلام و حسنین علیهماالسلام نازل شده است. از آنجا که ولادت این دو امام بزرگوار در سالهای سوم و چهارم هجرت، در مدینه بوده است لذا سورهٔ دهر مدنی است.

این رأی مستند بر روایات متعددی است که نزول این سوره را پس از رویداد بیماری حسنین علیهماالسلام و نذر روزه داری سه روزه از سوی والدین گرامی ایشان و ایثار طعام افطار از سوی خانواده به یتیم، مسکین و اسیر می‌داند.

ابوالقاسم، عبیدالله حسکانی[2]، مؤلف تفسیر شواهد التنزیل، در وجه تسمیه و انگیزهٔ نگارش کتاب خویش می‌نویسد:

---

۱. الاتقان، ۱۴/۱

۲. عبیدالله حسکانی (م. بعد از ۴۷۰ ه‍)، به تصریح سیدبن طاوس در کتاب اقبال، از علمای اهل تسنن است.

فردی از بزرگان اهل سنّت که دارای مقام ریاضت نیز بود، در یکی از مجالس خویش به‌جرأت منکر نزول سورهٔ دهر در شأن علی‌علیه‌السلام شد و ادعا کرد که هیچیک از مفسرین به نزول این سوره و یا هیچ آیه‌ای دیگر از قرآن در شأن علی‌علیه‌السلام اقرار نداشته‌اند. این انکار بسیار بر من ناپسند آمد، لیک منتظر ماندم تا یکی از علمای حاضر به پاسخگوئی برخیزد. ولی هیچکس جز ابوالعلاء صاعدبن محمد چنین نکرد. پس از آن بود که تصمیم گرفتم برای رفع شبهه، همهٔ احادیث و روایات و بیانات مفسرین را در این باره، در کتابی فراهم آورم و آن را شواهد التنزیل فی قواعد التفضیل نام نهادم. البته متعرّض نقد اسانید احادیث نشده‌ام.

سپس به ذکر یک یک اینگونه روایات می‌پردازد. از آن جمله به یک روایت اشاره می‌کنیم:

۱۰۴۲ ـ روایة امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام فیه: أخبرنا احمدُ بن الولید بن احمد بقراءتی علیه من اصله قال، اخبرنی ابی ابوالعباس الواعظ، حدثنا ابوعبدالله محمّد بن الفضل النحوی ببغداد فی جانب الرصافة أملاءَ سنة احدی و ثلاثین و ثلاثمائه، حدثنا الحسن بن علی بن زکریا البصری، حدثنا المیثم بن عبدالله الکرمانی، قال: حدثنی علیُّ بن موسی الرضا، حدّثنی ابی موسی عن أبیه جعفربن محمّد، عن ابیه محمّد، عن ابیه علیٍّ عن ابیه الحسین، عن ابیه علی بن ابیطالب قال: لمّا مرض الحسنُ‌علیه‌السلام و الحسینُ‌علیه‌السلام فعادهما رسول اللّه‌صلی‌الله‌علیه‌وآله فقال لی: یا ابا الحسن! لو نذرتَ علی وَلَدیک لِلّه نذراً أرجو أن ینفعهما اللهُ به...[1]

حدیث به صورت مفصّل بیانگر رخدادهائی است که در پی بیماری حسنین‌علیهماالسلام به وقوع پیوسته است. اجمالاً به فهرست این رویدادها اشاره می‌کنیم:

ـ نذر روزه داری سه روزهٔ همهٔ اعضای خانواده.

ـ استقراض علی‌علیه‌السلام از همسایهٔ یهودی خود به منظور تأمین طعام.

ـ ایثار طعام به یتیم، مسکین و اسیر در سه شب متوالی و افطار اعضای خانواده با آب.

ـ اشعار منسوب به علی‌علیه‌السلام و فاطمه‌علیهاالسلام.

ـ دیدار پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله در روز چهارم و مشاهدهٔ ضعف ناشی از گرسنگی در چهره و اندام اهل بیت.

ـ هبوط جبرئیل و نزول سورهٔ دهر.

آنگاه طرق دیگری را در نقل این روایت به شرح زیر بیان داشته است:

۱۰۴۳ ـ رواه الحسن بن مهران عن مسلمة بن جابر عن جعفر الصادق‌علیه‌السلام و له طرق عن مسلمة

---

۱. شواهد التنزیل. ۲/ ۳۹۳

۱۰۴۴ ـ رواه روح بن عبدالله عن جعفر الصادق علیه‌السلام...
۱۰۴۵ ـ رواه معاویة بن عمّار عن جعفر الصادق علیه‌السلام...
۱۰۴۶ ـ فرات بن ابراهیم الکوفی قال: حدّثنا محمد بن ابراهیم بن زکریا الغطفانی قال: حدثنی ابوالحسن هاشم بن احمد بن معاویة بمصر عن محمّد بن بحر عن روح بن عبدالله قال: حدثنی جعفر بن محمّد عن ابیه عن جده قال: مرض الحسن و الحسین مرضاً شدیداً. فعادهما محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله و ابوبکر و عمر. فقال عمر لعلیٍّ لو نذرتَ لله نذراً واجباً....ـ الی قوله ـ فقال جبرئیل یا محمّد! اقرأ (انّ الابرار یشربون من کأسٍ...) ـ الی آخِر الآیات...

نقل این روایات تا رقم ۱۰۶۱ (مجموعاً ۱۶ روایت) ادامه می‌یابد و سپس می‌افزاید:

بعضی از ناصبیها به این قصّه اعتراض کرده و به اجماع اهل تفسیر بر مکی بودن سوره و ولادت حسنین علیهماالسلام در مدینه استناد کرده‌اند. در پاسخ ایشان باید گفت، چگونه می‌توان دعوی اجماعی چنین را پذیرفت، در حالیکه قول اکثر مفسرین بر مدنی بودن سوره است.

آنگاه در طی ارقام ۱۰۶۲ الی ۱۰۷۰، اخبار و روایاتی را آورده است که بیانگر ترتیب نزول سور قرآنی است. و در غالب آنها نزول سورهٔ هل أتی، در مدینه و بعد از سورهٔ الرحمن عنوان شده است.[۱]

ابن شهرآشوب نیز از اشخاص و منابعی یاد می‌کند که به نزول سورهٔ دهر در شأن علی علیه‌السلام و اهل بیت ایشان تصریح کرده‌اند. می‌نویسد:

ابو صالح، مجاهد، ضحاک، حسن بصری، عطاء، قتاده، مقاتل، لیث، ابن عباس، ابن مسعود، ابن جبیر، عمرو بن شعیب، حسن بن مهران، نقّاش، قشیری، تغلبی و واحدی در تفاسیرشان و صاحب اسباب النزول و خطیب مکّی در الاربعین و ابوبکر شیرازی در نزول القرآن فی امیرالمؤمنین علیه‌السلام و أشنهی در اعتقاد السنة و ابوبکر محمّد بن احمد بن فضل نحوی در العروس فی الزهد و نیز اهل بیت علیهم‌السلام از اصبغ بن نباته و دیگران از امام باقر علیه‌السلام روایت نموده‌اند: زمانی که حسنین علیهماالسلام بیمار بودند، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در معیّت اصحابش به عیادت آندو رفت و به علی علیه‌السلام فرمود: اگر دربارهٔ دو پسر خود نذر کنی خدا آنها را عافیت می‌بخشد. علی علیه‌السلام عرض کرد: سه روز، روزه می‌گیریم و بدین‌سان فاطمه (س) و حسنین علیهماالسلام و کنیز ایشان فضّه نیز گفتند: ما هم سه روز، روزه می‌گیریم.[۲]

نظام الدین قمی نیشابوری نیز می‌نویسد:

واحدی در البسیط، زمخشری در الکشّاف و همچنین امامیه این حدیث را یاد کرده‌اند و بالاتفاق معتقدند که سورهٔ هل‌أتی در مورد اهل بیت علیهم‌السلام نازل شده است...[۳]

---

۱. شواهد التنزیل، ۴۱۲/۲-۳۹۳.
۲. مناقب آل ابیطالب. ۳۷۵/۳-۳۷۳ (نقل از اسباب النزول، حجتی، ۳۵)
۳. تفسیر طبری، ۱۱۲/۲۹ (حاشیه).

آنگاه حدیث اطعام را یادکرده و در پایان می‌افزاید:

روایت است که سائل در آن سه شب جبرئیل بوده است که خدا خواست بدین وسیله ایشان را امتحان کند.

جلال‌الدین سیوطی نیز از ابن مردویه به نقل از ابن عباس آورده است که این آیات دربارهٔ علی‌بن ابیطالب علیه‌السلام و فاطمه علیهاالسلام بنت رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله نازل شده است.[1] ابن اثیر جزری نیز در بیان شرح حال فضة النوبية به حدیث مذکور از طریق مجاهد از ابن عباس اشاره می‌کند، بدون آنکه آن را مورد نقد و اعتراض قرار دهد. تمام داستان در ضمن حدیث بیان می‌شود با این تفاوت که سخنی از روزه گرفتن حسنین علیهماالسلام به میان نیامده است. اما به استقراض علی علیه‌السلام از شمعون خیبری و تهیّهٔ نان جهت افطار و آنگاه ایثار تمامی آن در سه شب متوالی اشاره دارد.[2]

محمدباقر خوانساری نیز در ضمن شرح حال «محمد بن ادریس شافعی» اشعاری را از وی نقل می‌کند که حاکی از اعتقاد شافعی به نزول سورهٔ دهر در شأن علی بن ابیطالب علیه‌السلام می‌باشد.[3]

از دیگر تفاسیر و کتب امامیه و غیر امامیه (تا قرن دهم) که این شأن نزول را بیان داشته‌اند، می‌توان به کتب زیر اشاره کرد:

ـ مواهب علیه، کاشفی، ۳۷۲/۴؛ ـ منهج الصادقين، ملافتح الله کاشانی، ۹۷/۱۰؛

ـ التبيان، محمد بن الحسن الطوسی، ۲۱۱/۱۰ ـ مجمع البیان، فضل بن حسن طبرسی، ۴۰۴/۵ ـ الأمالی، صدوق، ۱۵۵ (مجلس ۴۴) ـ بحارالأنوار، محمد باقر مجلسی، ۲۴۵/۳۵ ـ مجمع البحرين، طريحی، ۴۴۶/۱ ـ کشف الغُمّة فی معرفة الأئمة، علی‌بن عیسی الإربلی، ۳۰۳/۱-۳۰۴ ـ تفسير القمی، علی بن ابراهیم بن هاشم، ۲ / ۳۹۸ـ تفسير الحبری، حسین بن الحكم الكوفی ۱ / ۳۲۶ رَوح الجِنان و روُح الجَنان، ابوالفتوح رازی، ۱۱ / ۳۵۰ ـ ۳۴۶ ـ الوسيط، واحدی، ۴ / ۴۰۱ و ۴۰۲ ـ ارشاد القلوب، الدیلمی، ۲۲۲/۲، ۲۲۴ ـ معالم التنزيل، البغوی، ۴۲۸/۴ ـ لباب التأويل فی معانی التنزيل، الخازن، ۲۷۸/۴ ـ انوار التنزيل، بيضاوی، ۵۲۶/۳ ـ مدارك التنزيل و حقائق التأويل، النسفی، ۴۶۶/۴ ـ النكت والعيون، الماوردی،

---

۱. الدر المنثور، ۲۹۹/۶.

۲. اسد الغابة فی معرفة الصحابة، ۲۳۶/۷.

۳. روضات الجنات، ۲۶۱/۷.

۳۹۶/۴، الإختصاص، شیخ مفید، ۶۹[۱] ـ الغدیر، امینی، ۱۰۶/۳ ای ۱۱۱ و ۱۶۹.

قول دوم: مکی بودن تمام سوره و نفی سبب نزول خاص.

برخی از دانشمندان و مفسران عامه از قبیل: ابن الجوزی؛ قرطبی؛ فخر رازی؛ سید قطب و دیگران، مکّی بودن سورهٔ دهر را قول ارجح دانسته‌اند و معتقدند احتمال اینکه این سوره مدنی باشد، احتمالی بسیار ضعیف و غیرقابل اعتبار است.[۲]

سیوطی نیز به نقل از جعبری، در قصیدهٔ تقریب المأمول، آورده است:

مکیة ستّ ثمانون اعتلت — نظمتُ علی وفق النزول لمن تلا
اقرأ و نون مزملٌ مدّثر — والحمدُ، تبّت، کورت، الاعلی علا
...
و محمّد و الرعد و الرحمن الانسان — الطلاق و لم یکن، حشر ملا

و به نقل از فضائل القرآن ابوعبیدة نیز سوره‌های رعد، الرحمن و انسان را مکّی می‌شمارد.[۳]

در غالب کتبی که سخن از ترتیب نزول سور قرآنی به میان آمده است نیز نزول سورهٔ انسان، بعد از سوره‌های الرعد و الرحمن ثبت شده است.[۴] لیکن مکّی یا مدنی بودن این دو سوره نیز مورد اختلاف است. قرطبی می‌نویسد:

سورة الرعد مکیةٌ فی قول الحسن و عکرمة و عطاء و جابر و مدنیّه فی قول الکلبی و مقاتل و قال ابن عباس و قتادة مدنیّه الّا آیتین منها نزلت بمکة و هما قوله تعالی (ولو انّ قرآناً سیّرت به الجبال...).[۵]

فخر رازی نیز سورهٔ رعد را مکّی دانسته و آیهٔ ﴿ولایزال الّذین کفروا...﴾ را استثناء کرده است. اما به نقل از الاصم می‌نویسد: هی مدنیة بالإجماع سوی قوله تعالی ﴿ولو أنّ قرآناً سیّرت به الجبال...﴾[۶]

---

۱. کتاب الإختصاص متنی است بسیار کهن که انتساب آن به شیخ مفید مشکوک است. جناب آقای جواد شبیری در دو مقالهٔ مفصّل عدم انتساب اختصاص به شیخ مفید را به اثبات رسانده و این نظریه را با توجه به اسناد کتاب و سنجش آراء عرضه شده در متن کتاب با آراء شیخ مفید، مدلّل کرده است. بنگرید به: مجلهٔ نور علم، شمارهٔ ۴۰، ص ۶۰ و شمارهٔ ۴۲ ص ۱۵۰.
۲. فی ظلال القرآن، سید قطب، ۳۹۱/۸ و التفسیر الکبیر، فخر رازی، ۳۰-۲۹/ ۲۴۳.
۳. الاتقان، ۱۱/۱ و ۲۶.
۴. شواهد التنزیل، ۴۱۴/۲.
۵. الجامع لأحکام القرآن، ۲۷۸/۹ و ۳۳۶ ـ الإتقان، ۱۲/۱ و ۱۵.
۶. التفسیر الکبیر، ۲۳۰/۱۸.

سید قطب نیز سوره رعد و الرحمن را مکی می‌شمارد و می‌نویسد: این سوره (الرحمن) با سیاقی خاص، اعلانی عمومی است در میدان وسیع هستی و نشان دهندهٔ آلاء پرشکوه و روشن الهی در تمام جهات وجود...[1]

و نیز می‌نویسد:

و اما موضوع سورهٔ رعد نیز مانند دیگر سور مکی، اعتقاد و احکام آن است شامل: الوهیت، توحید ربوبیت، توحید دین نزد خدا و ...لذا بر خلاف آنچه در مصحف امیری و یا بعضی مصاحف دیگر آمده است، مکی بودن این سوره از لحاظ طبیعت موضوع آن یا روش بیان آن و یا ساختار عامش واضحتر و قابل قبول‌تر است.[2]

نویسندهٔ معاصر، عزت دروزه نیز معتقد است سوره الرحمن که در ساختار نظم‌گونه‌اش بی‌نظیر است همانند سوره‌هایی همچون أعلی، شمس، لیل، قارعه و مرسلات در نخستین سالها نازل شده و متعرض دعوت عمومی است. لذا می‌توان گفت مکی بودن این سوره بروزی فزون‌تر دارد[3].

همهٔ مفسرینی که بر مکی بودن سورهٔ انسان تأکید دارند، به دو دلیل عمده استناد جسته‌اند:

۱ ـ سیاق آیات و ساختار عبارات

عمده‌ترین استدلال در این دیدگاه آن است که سیاق آیات و عبارات در این سوره به‌وضوح حاکی از نزول آن در مکه و در اوائل بعثت است. چنانکه خدای متعال در طی آیات این سوره انواع نعمتهای حسی را به گونه‌ای مفصل به تصویر می‌کشد. و هم عذاب عظیم الهی را یادآور می‌گردد. علاوه بر آن رسول خویش را فرمان می‌دهد که در برابر حکم پروردگار صابر باشد و از تبعیّت و اطاعت آنان که دامن خویش را به گناه آلوده ساخته‌اند و بر نعمتهای الهی دیدگان معرفت را فرو بسته‌اند، بپرهیزد. و این از خصائص سور مکی است که خداوند در ضمن آنها، رسولش را از مداهنه با مشرکین بازمی‌دارد. همانطور که این امر در سوره‌های قلم، مدّثر و مزّمل بروزی آشکار دارد.

مکّی بودن سورهٔ دهر در آیات هفتگانهٔ انتهائی آن، نمودی روشنتر می‌یابد. آنجا که

---

۱. فی ظلال القرآن، ۶۷/۷.
۲. همان، ۶۳/۵.
۳. التفسیر الحدیث. ۸۹/۶.

سخن از نزول قرآن دارد و پیامبرش را بر صبر، ذکر حق و نماز در شامگاهان و صبحگاهان و تسبیح او در نیمه‌های شب تشویق می‌کند و او را دلداری می‌دهد که اگر این مشرکین، راه عناد در پیش گرفته‌اند، به آن دلیل است که چشمهای ناتوانشان تنها قادر به دیدن دنیای پیش روست و از هنگامهٔ سخت و دشوار مرگ و سنگینی روز واپسین غافلند.[1]

۲ ـ ضعف روایاتی که بر نزول این سوره پس از ماجرای اطعام دلالت دارد.

ابن الجوزی به نقل از ابوعبدالله سمرقندی از محمد بن کثیر کوفی، از اصبغ بن نباته آورده است:

> مرض الحسن و الحسین، فعاد هما رسول الله ﷺ و ابوبکر و عمر. فقال عمر لعلّی (رض): یا اباالحسن انذر ان عافا اللهُ وَلَدیک أنْ تحدثَ له شکراً. فقال علیّ و ان عافا اللّهُ ولدی صمتُ لله ثلاثة ایّام شکراً له...(الخ).

آنگاه تمام قصه را نقل می‌کند و به موضوعاتی همچون: استقراض علی علیه‌السلام از همسایهٔ یهودی مسلکش موسوم به جابربن شمر و نیز به برخی اشعار منسوب به علی علیه‌السلام و فاطمه علیهاالسلام اشاره کرده و در پایان می‌نویسد:

> شکی نیست که این حدیث موضوع است و افعال و اشعاری را به ایشان نسبت داده است که ساحت این بزرگواران از آن پیراسته است. (یتنزّه عنها اولئک السادة). علاوه بر آن یحیی‌بن معین، اصبغ بن نباته را معتبر نشناخته است و نیز احمد بن حنبل می‌گوید: ما احادیث محمدبن کثیر را سوزاندیم و ابوعبدالله سمرقندی نیز قابل اعتماد نیست.[2]

قرطبی نیز در تفسیر خود این آیات را عام دانسته و می‌نویسد:

> صحیح این است که این آیات دربارهٔ همهٔ ابرار و نیکوکاران نازل شده است. امّا ثعلبی، قشیری، نقّاش و دیگران حدیثی را دربارهٔ قصّه علی و فاطمه و کنیز ایشان نقل می‌کنند که ضعیف و غیرقابل اعتناست.

آنگاه روایت ابن عباس را به‌طور کامل ذکر کرده و در جرح آن روایت بسیار قلم فرسائی می‌کند. و سرانجام به نقل از ترمذی و ابن الجوزی، این حدیث را ساختگی (مزوّق و مزیّف) داشته و به استناد آیهٔ و یسئلونک ماذا ینفقون قل العفو (بقره: ۲۱۹)، مرتکب چنان افعالی را مذموم قلمداد نموده است.[3]

---

۱. فی ظلال القرآن، ۳۹۳/۸-۳۹۱ ـ التفسیر الکبیر، ۲۴۳/۳.
۲. الموضوعات، ۳۹۰/۱ ـ زادالمسیر ۴۳۲/۸. ۳. الجامع الأحکام القرآن، ۱۳۰/۱۹.

فخر رازی نیز همان قصه را به نقل از کشّاف و روایت ابن عباس نقل کرده و متذکر می‌شود که:

دیگر بزرگان معتزلی مثل: ابوبکر الأصمّ؛ ابوعلی جبّائی؛ ابوالقاسم کلبی؛ ابومسلم اصفهانی و قاضی عبدالجبّار بن احمد در تفاسیر خود سخنی از این شأن نزول به میان نیاورده‌اند.

و آنگاه می‌افزاید:

سیاق (انّ الابرار یشربون) جمع است و همهٔ شاکران و ابرار را شامل است و نمی‌توان آن را به یک شخص اختصاص داد. چنین اختصاصی به نظم سوره آسیب می‌رساند. پس باید گفت آیه درصدد بیان حال مطیعین است. البته منکر آن نیستیم که علی ﷺ یکی از ایشان باشد ولی تخصیص معنا ندارد.[1]

قول سوم: مکی بودن بخشی از سوره و مدنی بودن بخش دیگر.

علامه طباطبائی ذیل تفسیر این سوره، بخش نسبتاً مفصّلی را در زمینهٔ روایات موجود در شأن نزول سوره مطرح کرده و در پایان چنین نتیجه گیری می‌کند:

قسمت انتهائی سوره مشتمل بر صبر و عدم اطاعت از آثم و کفور و پرهیز از مداهنه با ایشان است. همانطورکه متذکر نزول قرآن بر پیامبر ﷺ شده است. احتمال جدّی وجود دارد که این بخش با سیاق تام و مستقلی که دارد، در مکه نازل شده باشد. امّا آنچه روایات فراوان مثبت و مؤیّد آنند، نزول قسمت ابتدائی سوره در مدینه می‌باشد. لذا باید گفت، آغاز سوره مدنی و پایان آن مکی است.[2]

قول چهارم: مکّی بودن تمام سوره ضمن پذیرش کلّیت شأن نزول. این رأی، جمعی است میان دو دیدگاه نخست. این قول بر این اساس مبتنی است که گوئی سورهٔ هل أتی، ناظر به آیندهٔ اسلام است و درصدد بیان رخدادی است که در آینده به وقوع می‌پیوندد.

همهٔ دانشمندان علوم قرآنی بر این باورند که اخبار به غیب، یکی از مهمترین وجوه اعجاز قرآن است و اگر نگوئیم تمام معنی اعجاز در آن نهفته است.

الإخبار بالمغیبات در شماره ۳۵ وجهی است که سیوطی در وجوه اعجاز قرآن برشمرده است.[3] باقلّانی نیز با اینکه همهٔ وجوه اعجاز را در ۳ وجه خلاصه کرده است، اولین و مهمترین آنها را الإخبار عن المغیبات دانسته است.[4]

---

۱. التفسیر الکبیر، ۲۴۳/۳۰.
۲. المیزان، ۲۲۶/۲۰.
۳. معترک الأقرآن، ۱۸۰/۱.
۴. اعجاز القرآن، ۵۰ ـ ۶۶.

بی‌تردید آیات بی‌شماری از قرآن‌کریم شرح اخباری از گذشته و یا مبیّن رخدادهائی از آینده‌اند. همهٔ آیات و سوری که قصهٔ انبیاء گذشته همچون: نوح؛ عیسی؛ موسی؛ ابراهیم و ...را بیان می‌کنند، درصدد شرح اخبار پیشینیانند. و نیز بسیارند آیاتی که سخن از حوادث و وقایع آینده دارد. چه آیندهٔ نزدیک برای مسلمین صدر اسلام و چه ترسیم آیندهٔ مسلمانان جهان. آیاتی همچون موارد زیر:

﴿لقد صدق اللّهُ رسوله الرُّؤیا بالحقّ لتدخلُنّ المسجد الحرام...﴾ (فتح: ۲۷) [پیش از فتح مکه]

﴿الم غُلبت الرّوم فی ادنی الأرض ...﴾ (روم: ۴-۱) [ماهها پیش از آنکه روم به تصرف جیوش مسلمین درآید]

﴿و هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحقّ لیُظهره علی الدین کلّه﴾. (توبه: ۳۳) و همهٔ آیاتی که ترسیم‌گر واقعهٔ روز قیامت و حشر و معاد جسمانی است.

آیاتی ازقبیل آیات فوق کم نیست و به اعتراف باقلانی «جمیع الآیات الّتی یتضمّنها القرآنُ من الاخبار عن الغیوب یکثر جدّاً.[1]»

آیات ۲۲ ـ ۵ سورهٔ هل أتی نیز از این نمونه است. این سوره با سیاقی که در فصل اول و سوم داراست به صراحت فریاد می‌زند که در مکه نازل شده است. اما فصل دوم آن (آیات ۲۲-۵) نوید می‌دهد که در آیندهٔ نزدیک مکتب قرآن به ثمر نشیند و خاندانی با نام و نشان ابرار، پا به عرصهٔ حیات می‌گذارند که در همهٔ احوال فقط جویای حقّ باشند و تا آن حد مشتاق رضای اویند که موجودی افطار خود را به مسکین و یتیم و اسیر ایثار کنند و شعارشان این باشد: ﴿انّما نطعمکم لوجه اللّه، لانرید منکم جزاءً و لاشکوراً﴾.

سورهٔ انسان با ترسیم نمائی از آینده، پیامبر صلی الله علیه و آله را دلداری می‌دهد تا از ظلم ستمکاران و آزارهای فراوانشان رنجیده خاطر نگردد و به آیندهٔ مکتب اسلام و گروندگان به حق آن امیدوار بماند. آیات ۲۲-۵ منحصراً بیان شأن و ویژگی موجود در خاندان اهل بیت یعنی علی علیه السلام، فاطمه علیها السلام و حسنین علیهما السلام می‌باشد. از آن رو که این نمونه اخلاص در مورد سایر اصحاب نمی‌تواند مورد تأیید قرار گیرد و تنها می‌توان در مورد خاندان امیرالمؤمنین علیه السلام مدعی آن بود. خصوصاً با این وعدهٔ قطعی ﴿فوقاهم اللهُ شرّ

---

۱. اعجاز القرآن، ۵.

ذلک الیوم و لقّاهم نضرة و سروراً و جزاهم بما صبروا جنةً و حریراً﴾.

نمونهٔ دیگری از این‌گونه آینده خوانی را می‌توان در سورهٔ مزّمّل مشاهده کرد. آیهٔ ۲۰ این سوره از پیشرفت اسلام و اقتدار مسلمین در آیندهٔ نزدیک خبر می‌دهد. آن هم در زمانی که مسلمین در اقلیت و ضعف مطلق بوده‌اند. (نزول سورهٔ مزّمّل در سال اول بعثت بوده است) در این آیه می‌فرماید: ﴿علم أن سیکون منکم مرضی و آخرون یضربون فی الارض یبتغون من فضل الله و آخرون یقاتلون فی سبیل الله، فاقرءوا ما تیسّر منه﴾. این آیه بیان تخفیفی در ادای نماز شب است که ناظر به آیندهٔ مسلمین می‌باشد. در عبارت پیشین تخفیفی را به موجب مسائل طبیعت (یعنی کوتاهی شبهای زمستان) در قرائت قرآن در نماز شب مقرّر فرمود. ﴿واللهُ یقدّرُ اللیلَ و النهار علم أن لن تُحصوه فتاب علیکم فاقرءوا ماتیسّر من القرآن﴾. اینک می‌فرماید: خدا دانست که بزودی در میان شما بیمارانی پیدا می‌شوند که تاب و توان کمتری دارند و قرائت چند سوره هم برای آنان سنگین و ملال آور است. خدا دانست که بزودی در میان شما کسانی پیدا می‌شوند که راهی سفر خواهند شد ـ یا برای تجارت و یا برای پیکار در راه خدا ـ و طبیعی است که در اثر رنج سفر و یا تکاپوی قتال نتوانند به موقع از خواب برخیزند و در نافلهٔ شب سوره‌های متعدد تلاوت نمایند. لذا از هم اینک به شما تخفیف می‌دهد و اجازه صادر می‌کند که نافلهٔ شب را با هر تعداد سوره که میسّر و مقدورتان باشد، ادا نمائید.[۱]

داوری و نقد دیدگاهها

باید توجه داشت که در متنِ مجموع روایات، تفاوتهای قابل ملاحظه و بعضاً تناقضاتی مشاهده می‌شود که پذیرش صحت برخی جزئیات واقعه را دشوار می‌سازد. این‌گونه تفاوتها بیانگر آن است که روایات نقل به معنا شده و در برخی از آنها با انگیزه‌های متفاوت، از جمله علاقهٔ وافر به اهل بیت علیهم‌السلام، سخنانی نیز بدانها افزوده گشته است. در برخی از این روایات سخنی از روزه گرفتن سه روزهٔ حسنین علیهما‌السلام ـ دو کودک خردسال ۵ و ۶ ساله که تازه از بیماری برخاسته و دورهٔ نقاهت را سپری می‌کرده‌اند و یا هنوز بیمار بوده‌اند ـ به میان نیامده است.[۲] همچنین در مورد فرد پیشنهاد دهنده به

---

۱. معارف قرآنی، محمد باقر بهبودی، ۵۴ـ۵۳.

۲. بنگرید به: مناقب علی بن ابیطالب، ابن المغازلی، ۲۷۲ ـ اسدالغابة، ۲۳۶/۷.

حضرت علی‌علیه‌السلام نیز میان متون توافق دیده نمی‌شود. در برخی روایات او را عمر معرفی کرده‌اند.[1] و در برخی دیگر پیشنهاد کننده یکی از عیادت کنندگان است بدون تصریح نام (تحت عنوان عامةالعرب). و تعداد قابل ملاحظه‌ای نیز حکایت از این دارند که علی‌علیه‌السلام به پیشنهاد و ارشاد شخص رسول الله‌صلی‌الله‌علیه‌وآله جهت سلامتی کودکان خویش نذر کرد.

به‌طور کلی می‌توان گفت در روایات مزبور، حداقل ۲ مسأله به‌طور جدی مورد تردید قرار دارد:

اول: روزه‌داری دو کودک ۵ و ۶ سالهٔ بیمار به مدت سه روز و بدون افطار.

دوم: استقراض علی‌علیه‌السلام از همسایهٔ یهودی‌اش.

تردید در صحت مسألهٔ اول، یک تردید عقلانی است. علاوه بر اینکه بر اساس نصّ صریح قرآن شخص بیمار (بالغ) مکلّف به گرفتن روزهٔ ماه مبارک رمضان نیست، چه رسد به بیمار غیربالغ و روزهٔ غیر ماه مبارک.

امّا در مورد استقراض باید گفت که علاوه بر عقل، شواهد تاریخی نیز تردید در صحت آن را قوت می‌بخشد. اگر سورهٔ دهر در مدینه نازل شده باشد و آن هم زمانی که در همسایگی علی‌علیه‌السلام فردی یهودی و متمول به آسودگی زندگی می‌کرده است، باید زمان نزول را بعد از سال هفتم هجری تخمین زد.

در سال هفتم هجرت، فدک از طرف یهودیان خیبر و تیما به پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله تقدیم شد و پس از آن تاریخ، پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله فدک را به فاطمه‌علیهاالسلام هدیه کرد. پس در زمان نزول این سوره، فدک جزء اموال علی‌علیه‌السلام و فاطمه‌علیهاالسلام بوده است.

حلبی مورخ معروف در سیرهٔ خود می‌نویسد:

> ابوبکر مایل بود که فدک در دست دختر پیامبر باقی بماند و حتی مالکیت فاطمه را در ورقه‌ای تصدیق کرد. اما عمر از دادن ورقه به فاطمه مانع شد و رو به ابوبکر کرد و گفت: فردا به درآمد فدک نیاز شدیدی پیدا خواهی کرد. زیرا اگر مشرکان عرب بر ضد مسلمانان قیام کنند، از کجا هزینهٔ جنگی را تأمین می‌کنی؟[2]

این جمله بیانگر آن است که درآمد فدک به مقداری بوده است که می‌توانسته بخشی از هزینهٔ جهاد با دشمن را تأمین کند.

---

۱. بنگرید به: فضائل الخمسه. فیروز آبادی، ۲۵۶/۱ ـ نورالابصار، شبلنجی، ۱۰۲.
۲. سیرهٔ حلبی، ۴۰۰/۳ (نقل از فروغ ولایت. جعفر سبحانی، ۱۹۸)

قطب راوندی می‌نویسد:

پیامبر صلی الله علیه و آله سرزمین فدک را به مبلغ بیست و چهار هزار دینار اجاره داد. در برخی از احادیث، هفتادهزار دینار نیز نقل شده است. و این اختلاف به حسب درآمد سالانهٔ آن بوده است...هنگامی که معاویه به خلافت رسید، فدک را میان سه نفر تقسیم کرد: یک سوم آن را به مروان بن حکم، یک سوم دیگر را به عمرو بن عثمان و ثلث آخر را به فرزند خود یزید داد. و چون مروان به خلافت رسید، همهٔ سهام را جزو تیول خود قرار داد.[1]

معاویه آن را میان سه نفر، که هر یک نمایندهٔ فامیل بزرگی بود، تقسیم کرد.[2]

هنگامی که فاطمه علیها السلام با ابوبکر دربارهٔ فدک سخن گفت و گواهان خود را برای اثبات مدعای خود نزد او برد، وی در پاسخ دختر پیامبر صلی الله علیه و آله گفت:

فدک ملک شخصی پیامبر نبود بلکه از اموال مسلمانان بود که از درآمد آن سپاهی را مجهّز می‌کرد و برای نبرد با دشمنان می‌فرستاد و در راه خدا نیز انفاق می‌کرد.[3]

در اسلام، سرزمینی که بدون هجوم نظامی و نبرد، در اختیار مسلمانان قرار گیرد، فیء محسوب شده و به شخص پیامبر صلی الله علیه و آله و امام پس از او مربوط است تا به‌طوری که در قوانین اسلام معین شده است، در موارد خاصی به‌کار رود. یکی از آن موارد این است که پیامبر و امام نیازمندیهای مشروع نزدیکان خود را به وجه آبرومندی برطرف سازند.

یکی از محققین معاصر نیز معتقد است:

روایاتی که حاکی از فقر خانوادهٔ رسول اکرم صلی الله علیه و آله خصوصاً فقر مالی حضرت علی علیه السلام و فاطمهٔ زهراء علیها السلام است، همگی ساختگی و پرداختهٔ قصّه سرایان است. زیرا با وجود اموالی که از خدیجه در دست پیامبر باقی مانده بود و غنائمی که خصوصاً در جنگ بدر به دست آمد و هبه‌ها و بخششهائی که قبائل عرب به پیامبر صلی الله علیه و آله داشتند، از جمله فدک که سرزمینی عظیم با درآمدی سرشار بوده، این امر بسیار بعید است.

البته لازم به ذکر است که سیرهٔ خاندان پیامبر و خود ایشان این بوده که از مال دنیا به کمترین مقدار آن برای خویش بسنده کرده و از لذائذ چشم می‌پوشیدند.[4]

علاوه بر آن، در متن برخی روایات سخنی از استقراض به میان نیامده است. تنها به این اشاره دارد که علی علیه السلام در ازای اجرت آبیاری درختان نخل، مقداری جو دریافت کرد و آن را آسیاب نمود و طعامی فراهم ساخت. و این طعام بود که در سه شب متوالی (و در برخی روایات در یک شب) ایثار شد.[5]

---

۱. شرح نهج‌البلاغه ابن ابی الحدید، ۲۱۶/۱۶. ۲. فروغ ولایت، جعفر سبحانی، ۲۰۰.
۳. شرح نهج‌البلاغه، ابن ابی الحدید، ۲۱۴/۱۶.
۴. سیرة الائمة الاثنی عشر، هاشم معروف الحسنی، ۷۳/۱-۷۰.
۵. بنگرید به: فضائل الخمسة، ۲۵۵/۱ ـ اسباب النزول، واحدی، ۳۳۱.

در روایاتی نیز که به استقراض اشاره دارد، عدم توافق در مورد نام قرض دهنده، دیده می‌شود. در برخی روایات از فردی یهودی به نام شمعون بن حارا نام برده‌اند، برخی دیگر او را فنحاص بن حارا خوانده‌اند و تعدادی دیگر از شخصی به نام جابربن شَمِر یهودی نام برده‌اند.

اما آنچه همهٔ روایات (درکل) مثبِت و مؤید آنند، تطبیق مطالب مذکور در آیات سورهٔ دهر با شأنیت و ویژگیهای علی‌ؑ و اهل بیت گرامی اوست. به عبارت دیگر غالب قریب به اتفاق روایات از این سخن می‌گویند که آیات این سوره در مورد علی‌ؑ و خانوادهٔ ایشان نازل شده است.

برخی از دانشمندان علوم قرآنی همچون سیوطی، زرکشی و دیگران معتقدند: عادت صحابه و تابعین این بوده که وقتی می‌گفتند: نزلت هذه الآیة فی کذا، مرادشان آن بوده که آیه متضمن حکم آن مورد است، نه اینکه حتماً و قطعاً سبب نزول آن آیه باشد. (فهو من جنس الاستدلال علی الحکم بالآیة لامن جنس النقل لما وقع). سیوطی در توضیح این مطلب می‌نویسد. مثلاً وقتی گفته می‌شود سورهٔ فیل در مورد هجوم سپاه ابرهه به مکهٔ معظمه نازل شده است به این معنا نیست که این سوره بلافاصله بعد از وقوع این واقعه نازل شده باشد. بلکه بدان معناست که سورهٔ فیل بیانگر و تمثیل کنندهٔ واقعهٔ هجوم آن سپاه سیاه به خانهٔ خداست.

اگر چه پذیرش این سخن به معنای نفی مطلق اسباب نزول خاص نیست. چنانکه آیاتی همچون آیات ظهار (مجادله: ۴ـ۱) و آیات لعان (نور: ۹ـ۶) در پی رخداد واقعهٔ مربوطه نازل شده‌اند و دارای سبب خاص می‌باشند.

نتیجه آنکه دیدگاه چهارم از آن جهت که متضمن دو اصل مهم است، نمی‌تواند از جانب علمای فریقین به‌طور خاص مورد اعتراض قرار گیرد. اول از آن جهت که سورهٔ دهر را با توجه به نظم، سبک و اسلوب خاصش که با اسلوب و ساختار سور مکی تطابق دارد، مکّی شمرده است. و دوم از آن حیث که بر نزول آیات ۲۲ـ۵ این سوره در شأن علی‌ؑ و اهل بیت وی، از باب اخبار به غیب و دلداری و تقویت روحی پیامبر مهر تأیید می‌زند.

گذری بر تک نگاره‌های تفسیری بر سورهٔ انسان

سورهٔ انسان به دلیل اهمیت خاصش تک نگاره‌های تفسیری متعددی را برتافته است که برخی تمام سوره و برخی آیاتی چند از آن را شامل می‌گردد. اندک تفحصی در کتب فهرست، بالاخص کتاب پر ارج الذریعه وجود نگاشته‌هایی را باز می‌نماید همچون:

۱ـ زین الفتی فی تفسیر هل أتی، اثر احمد بن محمد العاصمی (قرن چهارم).[1]

۲ـ تحفة الفتی فی تفسیر هل أتی، اثر غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی (قرن دهم) [نسخهٔ حاضر][2]

۳ـ کشف الغطاء فی تفسیر هل أتی، سید رجب علی خان جگروانی (از نواحی پنجاب هند) (م ۱۲۸۶۰)

۴ـ تفسیر سورة هل أتی علی الإنسان، تألیف شیخ احمد الأحسائی، (م. ۱۲۴۱) که در ضمن تفسیر جوامع الکلم به چاپ رسیده است.[3]

۵ـ تفسیر آیات ان الابرار یشربون من کأس ... الی... نضرة و سروراً، اثر میرزا محمد حسن شیروانی اصفهانی، معروف به مدقّق شیروانی (م. ۱۰۹۸). تفسیری است مختصر که به زبان فارسی نگاشته شده است.[4]

۶ـ تفسیر سورة هل أتی، اثر سید حسین بن السید دلدار علی نقوی کهنوی (م. ۱۲۷۳)[5]

۷ـ تفسیر سورة هل أتی، اثر شیخ علی الحزین[6]

۸ـ تفسیر سورة هل أتی، اثر مولی شمس الدین گیلانی (م. ۱۰۹۸)

این تفسیر در واقع همان تفسیر تحفة الفتی است که به غلط به مولا شمس‌الدین گیلانی منسوب شده است.

۹ـ تفسیر سورة هل أتی، سید امیر معزالدین محمد حسینی اردستانی، مشهور به میرمیران[7] این نگاشته نیز فارسی بوده و مؤلف در رجب سال ۱۰۴۴ در حیدر آباد دکن نگارش آن را به پایان رسانده است.

۱۰ـ حسناء غالیة المهر یا تفسیر سورة الدهر، تألیف امیرمحمد عباس[8](م. ۱۳۰۶) فرزند

---

۱. الذریعة، ۹۰۰/۱۲.

۲. همان، ۳۱۰/۴؛ ۱۶۵/۱۲؛ ۴۶/۱۸.

۳. همان، ۳۴۳/۴.

۴. همان، ۳۲۴/۴؛

۵. الذریعة، ۳۴۳/۴.

۶. الذریعة، ۳۴۳/۴.

۷. همان، ۳۴۳/۴؛ ۳۳۳/۲۲.

۸. همان، ۱۴/۷ و اعیان الشیعه، ۴۱۳/۷ ـ ۴۱۱.

محمد جعفر تستری از اولاد شیخ نعمت الله جزائری. وی کتب و تألیفات متعددی را به رشته تحریر درآورده است. سید محسن امین ۱۰۱ تألیف وی را نام برده است.

۱۱ـ وارق الدهر یا رسالة فی تفسیر سورة الدهر، تألیف مولی حبیب الله بن مولی علی مدد کاشانی ساوجی، (م. ۱۳۴۰).[۱]

۱۲ـ خصائص الزهراء علیها السلام، نگاشته شیخ محمد علی بن مولی حسن علی همدانی، شامل ۴۰ حدیث است و در هر حدیث تأویل آیه‌ای از آیات قرآن را در شأن فاطمهٔ زهرا علیها السلام متذکر می‌شودد. از جمله آیات سورهٔ هل أتی.[۲]

معرفی تفسیر تحفة الفتی

رسالهٔ تحفة الفتی فی تفسیر هل أتی، تفسیری است فشرده و سرشار از اشارات فلسفی و عرفانی، توأم با تحقیقاتی لطیف و مباحثی شریف،[۳] تألیف غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی، یکی از فیلسوفان بزرگ قرن دهم از حوزهٔ شیراز.

مؤلف کوشیده است تا ضمن تفسیر آیات سورهٔ انسان، علاوه بر ذکر آراء دیگر مفسرین، مطالب بکر و کشفیات خویش را، که غالباً رنگ و بوی فلسفی ـ عرفانی دارد، در قالب جملاتی کوتاه و اشارت گونه ارائه دهد. در موارد متعدد تفصیل مطالب را به رساله‌های دیگر خویش احاله کرده و درک عمیق آنها را مشروط به داشتن ذوقی سلیم و فهمی مستقیم دانسته است. و بدین ترتیب، نگارش تفسیری خویش را این‌گونه سامان بخشیده است: با ذکر مقدمه‌ای کوتاه در بیان اهمیت نفس (انسان شناسی) آغاز می‌کند و متذکر می‌شود که در پرتو آیات این سوره در صدد تبیین برخی حالات روحانی (آلام و لذّات معنوی) است، علی‌رغم اینکه منکر ظهور این آیات در جسمانیات نیز نمی‌باشد. آنچنان‌که دأب کتب عرفانی است، مطالب را ذیل عناوین المشرق نظام داده و تمامی رساله را مشتمل بر ۲۶ مشرق نموده است. در هر مشرق پس از ذکر یک یا چند آیه، ابتدا به شرح مفردات آن می‌پردازد، آنگاه متعرض آراء دیگر مفسرین شده و ضمن انتقاد بر برخی آراء، نظر خویش را به‌اجمال و گاه به‌تفصیل مطرح می‌سازد، اگر در خلال بیانات و

---

۱. الذریعه، ۱۵۲/۱۱. و ۲۷۱/۷.
۲. همان، ۱۶۸/۷.
۳. الذریعة، ۳۴۴/۴.

به اقتضای مقام، متذکر روایات و اخباری گردد، به شیوه‌ای کارشناسانه و آنگونه که دأب محدثین است، به بررسی صحت و سقم آنها نپرداخته، بلکه پس از طرح یک یا چند اصل فلسفی و حتی گاه ادبی، به صورتی ضمنی پذیرش یا عدم پذیرش خویش از مفاد روایت را تبیین می‌کند و در مواردی نیز به تأویل آن می‌پردازد.

به‌عنوان مثال: در شرح معنا و بیان مصداق الانسان در آیات اوّل و دوّم و علت تکرار این واژه، ابتدا به روایت ابن عباس اشاره نموده که در ضمن آن انسان را در آیهٔ اوّل آدمعليه‌السلام و در آیهٔ دوّم جنس بشر تلقی کرده است. آنگاه به منظور اثبات خطا بودن چنین برداشتی، به یک قاعدهٔ ادبی استناد می‌کند که انّ المعرفةَ المعادة عین الأُوّل. و پس از تبیین این قاعده و ذکر موارد مشابه از جمله آیات ۴ و ۵ سورهٔ انشراح، عینیّت الانسان را در آیهٔ اوّل و دوّم استنتاج می‌کند. و بدین ترتیب فرض آدم بودن انسان را منتفی می‌شمارد.

در تمام طول رساله، آنچه به‌وضوح قابل مشاهده است، استدلالها و استنتاجهای او از آیات براساس مبانی و اصول فلسفی و اشارات عرفانی است. به‌عنوان مثال وی پس از تفسیر آیات اوّل و دوّم، متذکر می‌شود که فلاسفه، مبادی حوادث را عبارت از پنج علت: عدم، فاعل، غایت، صورت و ماده شمرده‌اند. انسان نیز مانند هر حادث دیگر مرکب از این مبادی پنجگانه است که همگی در آیات اول و دوّم بدین ترتیب ملحوظ می‌باشند:

اصل عدم در آیهٔ اول و در عبارت ﴿لم یکن شیئاً مذکوراً﴾ لحاظ شده است و اصل فاعل و ماده در آیهٔ دوّم و عبارت ﴿انّا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج﴾ نهفته است. و امّا عبارت ﴿نبتلیه﴾ مبیّن اصل غایت و عبارت ﴿فجعلناه سمیعاً بصیراً﴾ بیانگر اصل صورت می‌باشد.

عمدهٔ تفاسیری که مورد استناد مؤلف بوده و یا از آنها تأثیر پذیرفته است، عبارتند از: التفسیر الکبیر امام فخر رازی؛ الکشاف زمخشری؛ انوار التنزیل بیضاوی و غرائب القرآن نیشابوری. در این میان سه تفسیر نخست را صراحتاً نام می‌برد، لیکن علی‌رغم برداشت عباراتی مفصّل از تفسیر غرائب القرآن، به نام آن اشاره نمی‌کند.

مروری بر تاریخچهٔ خاندان دشتکی

گسترهٔ دانش

سادات دشتکی[1] از خاندانهایی هستند که از قرن پنجم به شیراز آمده‌اند و فرزندان آنان در طی قرون بعدی خانوادهٔ معروفی را تشکیل می‌دادند. نسب ایشان به زیدبن علی‌بن الحسین علیه‌السلام می‌رسد.[2]

افراد این خاندان غالباً اهل دانش، تألیف و تدریس و در زمان خویش در علم و عرفان شاخص بوده‌اند.[3] بزرگترین فرد این سلسله، دانشمند و ادیب نامدار سیّدعلیخان مدنی دشتکی شیرازی واسطه در اجازات حدیث است و مؤلّف کتابهای سلافة العصر و الحدائق الندیة فی شرح فوائد الصمدیه و ریاض السالکین فی شرح صحیفة سیّدالساجدین ﴿علیه‌السلام﴾.[4] بر اساس نوشتهٔ سیّدعلیخان حسینی حسنی مدنی شیرازی در کتابِ سلوةالغریب، اولین فرد از سادات دشتکی که به شیراز رفته است، علی ابوسعید نصیبنی است. وی در حدود سال ۴۰۰ هـ در محلهٔ دشتک شیراز توطن اختیار کرد.[5]

از دیگر افراد این خاندان، سیّدضیاءالدّین عربشاه (م. ۶۷۵) بود که در فارس به قضاوت رسید. سپس در اواخر عمر، اعتکاف گزیده و به عبادت مشغول شد. پسرش امیرعزالدّین اسحق نیز مانند اجداد و اسلاف خود از سادات جلیل‌القدر و نیکوکارانی بود که تکلف را رها کرده و دائماً با تلاوت قرآن دمساز بود و برای مردم موعظه می‌نمود. در تصوف کتابی نگاشت به نام مصباح الدُّجی. وی در سال ۷۲۷ هـ درگذشت و در مقبره خانوادگی [در منصوریه] مدفون گشت. پسرش امیر روح‌الدّین نام داشت که مفسری دانا و جامع بود و به نشر حدیث علاقهٔ وافر داشت. کتابی در توسل نگاشته و در سال ۷۳۴ هـ وفات یافته است. مزار او نیز در مقبرهٔ خانوادگی است. برادر وی به امیرصدرالدّین محمّد موسوم بود. از بزرگان شیراز و از فضلای بنام، که تواضع و شفقت و مهربانی و

---

۱. دشتک نام یکی از قدیمی‌ترین و اصلی‌ترین محله‌های شیراز است که در نزدیکی حرم مطهر شاه‌چراغ قرار دارد و هم اکنون مدرسهٔ منصوریه در آن محله واقع است. امروزه بیشتر به نام محلهٔ لب آب شهرت دارد.

۲. فارسنامهٔ ناصری، میرزا حسن حسینی فسائی، ۲/ ۱۰۳۸ و ۱۱۴۲.

۳. کشف الحقائق المحمدیه، غیاث‌الدّین منصور دشتکی، ص ۱۹۶. لم یوجَد بینَه (صدرالدّین محمّد) و بینَ مدینةِ العلم و بابِه علیهماالسّلام أبٌ لم یتمیّز عن أبناء الزمانِ بمزید علمٍ و عرفانٍ.

۴. فارسنامهٔ ناصری، ۲/ ۱۰۳۸.

۵. بزرگان نامی پارس، دکتر محمّد تقی میر، ۱/ ۵۵۴.

بزرگواری او مورد تأیید همگان بود، سفری به عراق و آذربایجان کرد و با مشایخ عصر خویش ملاقات نمود و در سال ۷۵۴ هـ و یا ۷۶۷ هـ درگذشت. پسر وی ابراهیم ملقّب به شرف‌الدّین یا شرف الملة است. صاحب جاه، دانشمند، خوش بیان و عالی مرتبه بود و در تصوف نیز مقامی والا داشت. با پدرش به عراق و آذربایجان رفت و از محضر مشایخ آن دیار بهره‌مند شده و پنجاه سال در مدرسهٔ رضویه و مسجد جامع عتیق وعظ کرد. وی در سال ۷۸۸ هـ درگذشت و در مقبرهٔ خانوادگی به خاک سپرده شد.[۱] فرزند وی صدرالدّین محمّد و نوه‌اش غیاث‌الدّین منصور و نبیره‌اش نیز صدرالدّین محمّد (م.۹۰۳هـ) نام داشت و اوست که از سوی فیلسوف شهیر متأخر، ملاصدرای شیرازی به سیّدالمدقّقین و السیّد السند ملقّب گشته است.[۲] سیّدسند، صدرالدّین محمّد دو پسر داشت؛ یکی غیاث‌الدّین منصور (م. ۹۴۸ هـ) و دیگری عمادالدّین مسعود (م. ۹۵۱ یا ۹۵۵ هـ).

نامداران این خاندان پس از این دو برادر، در پنج خطه می‌زیسته‌اند:[۳]

۱) گروهی در شیراز متوطن بوده و یا پس از مدتی به شیراز بازگشته‌اند. مانند سیّدعلی‌خان کبیر که پس از حدود ۴۸ سال اقامت در مکه و هند به شیراز آمده و به تدریس در مدرسهٔ منصوریه پرداخت.

۲) گروهی در مکه مسکن گزیدند. همانند میرزا محمّدمعصوم دشتکی شیرازی، وی در مسجدالحرام کتابهای فقه مذاهب پنجگانه را علاوه بر کتب تفسیر و کلام درس می‌گفت، همچنین نقش عمده‌ای در تقریب مذاهب داشته و خصومت شیعه و سنی را تخفیف داد. وفاتش در سال ۱۰۳۲ هـ ضبط شده است.

۳) جماعتی همچون نظام‌الدّین احمد مکی، فرزند میرزا معصوم دشتکی که به حیدرآباد دکن رفتند و هنوز بازماندگان آنها در آنجا اقامت دارند. وی در سال ۱۰۸۵ هـ در سن شصت و سه سالگی درگذشت.

۴) عدّه‌ای از اولاد سیّدعلی‌خان کبیر فرزند نظام‌الدّین احمد نیز به فسا رفتند همچون میرزاحسن حسینی فسائی، صاحب فارسنامهٔ ناصری (م. ۱۲۳۷).

---

۱. طرائق‌الحقائق، حاج معصومعلی‌شاه، نعمةاللهی. ۳/ ۲۲۶.
۲. الاسفارالاربعه، ملاصدرا، ۱/ ۵۹؛ ۵/ ۹۵ و ۲۸۸ و ۲۹۲؛ ۳/ ۳۲۰.
۳. فارسنامهٔ ناصری، حسینی فسائی. ۱/ ۱۳؛ ۲/ ۱۰۳۸-۱۰۴۳ و بزرگان شیراز، رحمت‌الله مهراز. ۳۱۱.

۵) جمعی نیز چون امیرجمال‌الدّین دشتکی راهی هرات شده و در آنجا ماندند.

امیر جمال‌الدّین، عطاءالله‌بن امیر فضل الله شیرازی ملقّب به جمال الحسینی عموزادهٔ غیاث‌الدّین منصور بود که پس از کسب معلومات اولیه همراه با عمویش امیراصیل‌الدّین به هرات رفت و در مدرسهٔ سلطانیه به تدریس مشغول شد. به خواهش امیرعلیشیرنوائی، کتاب جامع حدیثی به نام روضةالاحباب فی سیرة النبی و الآل و الاصحاب در سه جلد و به فارسی نگاشته و در سال ۹۲۶ هـ وفات یافت. عموی وی امیراصیل الدّین عبدالله نیز در مدرسهٔ گوهرشاد به موعظه می‌پرداخت و در سال ۸۸۳هـ وفات یافته است. امیر نسیم‌الدّین ملقّب به میرکشاه پسر جمال الدّین عطاءالله نیز تا آخر عمر در هرات بود.

هانری کُربَن از سلسله فیلسوفان خاندان دشتکی تحت عنوان مکتب شیراز یاد کرده است.[۱]

و بدین ترتیب این سلسلهٔ جلیله از سادات، طول درازی از تاریخ و عرض وسیعی از جغرافیا را در پرتو برکات علمی خویش منوّر ساختند.

---

۱. تاریخ فلسفهٔ اسلامی، ۴۷۳.

سلسلهٔ آباءِ بیت دشتکی[1]

امام علی بن ابیطالب علیه‌السلام

امیران ← ... ← محمد بن زید ← زید الشهید ← علی بن الحسین علیه‌السلام ← حسین بن علی علیه‌السلام

عربشاه (م. ۶۷۵)
↓
علی (م. ۶۸۵)
↓
اسحاق (م. ۷۱۷)
↓
صدرالدّین محمّد (م. ۷۶۷)
↓
ابراهیم (م. ۷۸۸)
↓
صدرالدّین محمّد (م. ۸۲۸)

- اسحاق
  - نظام الدّین احمد دشتکی
- غیاث الدّین منصور اوّل (م. ۸۷۰)
  - صدرالدّین محمّد (م. ۹۰۳) (سیّد سند)
    - عمادالدّین مسعود (م. ۹۵۵)
      - امیر سلام اللّه
      - امیر ابراهیم (م. ۹۷۵)
      - امیر نظام الدّین احمد دشتکی (م. ۱۰۱۵)
      - امیر محمّد معصوم (م. ۱۰۳۲)
      - امیر نظام الدّین احمد (م. ۱۰۸۵)
      - میرزا حسن فسائی ← سیّد علی خان کبیر (م. ۱۱۲۰)
    - غیاث‌الدّین منصور (م. ۹۴۸)
      - صدرالدّین محمّد
      - امیر شرف الدّین

۱. روضات الجنات، میرزا محمد باقر خوانساری، ۷ / ۱۸۱ ـ ۱۸۳.

صدرالدّین محمّد دشتکی (سیّد سند)

محمّدبن منصور بن محمّد بن ابراهیم حسینی دشتکی مکنّی به ابوالمعالی و ملقّب به صدرالدّین، معروف به صدرالدّین کبیر می‌باشد. از دیگر القاب او سیّدالحکماء و صدرالعلماء، صدرالحکماء و صدرالحقیقة است.[1]

و در کتب متأخرین از او با عنوان سیّد المدققین، السیّد السند و یا السیّد السناد یاد می‌شود.[2]

از آن روکه نسبش به سیّدالشهداء، حسین بن علی علیهما السلام می‌رسد، در نوشته‌هایش خود را حسینی معرفی نموده است.

ولادت و وفات

سیّد صدرالدّین آنچنان که فرزندش میرغیاث‌الدّین منصور دشتکی، در شرح رسالهٔ اثبات‌الواجب وی نگاشته است، در روز سه‌شنبه دوّم شعبان سال ۸۲۸ هـ در محلهٔ دشتک

---

۱. در بررسی شرح حال صدرالدّین محمّد ازکتب زیر سود برده‌ایم و برای سهولت کار از ارجاع تک تک مواد خودداری شده است:
- ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکینة و اللقب، محمّدعلی مدرس، ۲/ ۴۶۴.
- آثار العجم. میرزا فرصت شیرازی. ۴۵۸
- مجالس المؤمنین، قاضی نوراللّه شوشتری. ۲/ ۲۳۳.
- فارسنامهٔ ناصری، میرزا محمّد حسن فسائی، ۱/ ۲۳ و ۲/ ۱۰۴۰-۱۱۴۳.
- روضات الجنات، محمّدباقر خوانساری، ۵، ۱۸۹ - ۱۸۵.
- رساله کشف الحقائق المحمّدیه، نسخهٔ خطی به شماره (۲۶۰۵۱) متعلق به کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، میرغیاث‌الدّین منصور دشتکی. فصل هفتم.

۲. الاسفارالاربعه، ملاصدرا، ۱/ ۵۹ ؛ ۵/ ۹۵ و ۲۸۸ و ۲۹۲ ؛ ۳/ ۳۲۰.

شیراز متولد و در روز جمعه دوازدهم رمضان سال ۹۰۳ هـ، در سن هفتاد و پنج سالگی، به دست طائفه ترکمان بایندریه به شهادت رسید.

روش علمی

میرصدرالدّین کبیر علی‌رغم اینکه از افکار فلاسفهٔ پیشین بهره گرفته و تحت تأثیر افکار شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا و معلم ثانی ابونصرفارابی بوده، لیکن اندیشه‌هایی نو و افکاری تازه و بکر ارائه کرده که در کتب پیشین سابقه نداشته است. در واقع باید او را فیلسوفی دانست که دارای سیستم فلسفی خاصی است و البته در بعضی موارد اندیشه‌هایش ترکیبی از عقاید متکلمین و فیلسوفان آزاداندیش بوده است.

وی دربارهٔ اندیشه‌های نو و افکار تازه خود در ابتدای حاشیهٔ خویش بر شرح تجرید می‌نویسد:

امّا بعد ... فمنها ما أخذتُه من کُتُب القوم سِیّما الشِّفاءَ. و نسبتُ ذلک الی مأخذه إلّا قلیلاً و منها ما خَلَتْ عنه کتبُ القوم و لم أَجِدْ فی کلام غیری الیه سبیلاً و التَمِسُ منک أَنْ لاٰ تبادرَ إلی إنکار إبکاره قبلَ التّأمّلِ و الاستکشاف عن احواله، بل علیک أن تَبذُلَ جُهدَک فی الإستکشافِ، ثمّ علیک الانکارُ أو الاعترافُ.[1]

[من این شرح را برای روشن شدن معضلاتی که فضلا در آن درمانده و مشکلاتی که علماء در آن متحیر شده‌اند، نگاشته‌ام]. بعضی از این نکات را از کتب قوم و بخصوص شفا اخذ کرده‌ام و آنها را به مأخذ اصلی خود نسبت داده‌ام مگر در مواردی معدود. بعضی دیگر از این نکات، در کتب قوم وجود نداشته و در کلام دیگران نشانی از آن نیافته‌ام. از تو می‌خواهم که قبل از تأمل و بررسی، به انکار نکات تازه و بکر آن مبادرت نورزی، بلکه کوششت را در کشف و فهم مطالب بکاربری، آنگاه به انکار یا اذعان آن بپردازی.

غیاث‌الدّین منصور نیز دربارهٔ روش علمی پدرش می‌گوید:

عادت و روش نیکویش این بود که درکتابهایش چیزی را جز آنچه نظر مختص خودش بود، بیان نکند. آنچه را دیگران بیان داشته بودند در کتب خویش نمی‌آورد مگر آنکه اولاً آن را به صاحبش نسبت دهد و سپس نظر خود را در آن باب بیان کند. به همین دلیل اکثر تألیفاتش را تعلیقه و شرح تشکیل می‌داد، زیرا در این شیوه، آنچه دیگران در متون و شروح خود آورده‌اند، نمی‌آید. به هر حال، هر چند کتب او کم تعدادتر و کم حجم‌تر از کتب دیگر علما و حکمای بزرگ بود، لیکن نکات بکر و منحصر به‌فرد این کتابها از افادات غیر او بیشتر و

۱. حاشیهٔ قدیم میر صدرالدّین بر شرح تجرید، نسخهٔ خطی متعلق به کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، شمارهٔ ۱۷۵۵.

مهمتر است. چنانکه این امر بر کسی که اهل تتبع و انصاف باشد پوشیده نیست.[1]

لازم به تذکر است که شیوهٔ شرح و تعلیقه نویسی از ویژگیهای سنت فلسفی شرق و بخصوص فلسفهٔ اسلامی است که آرای نو و بکر خویش را در قالب شرح یا تعلیقه بر بعضی از متون اصلی فلسفی و حتی در قالب شرح بر شرحی قدیمتر ارائه می‌دادند. گاه نیز به شرحِ شرحِ شرح برمی‌خوریم. حتی نویسنده‌ای ممکن است اثر خود را شرح کند. و به هر حال این امر به هیچ وجه مغایر با نوآوری و دلیل بر تقلید و عدم ابتکار نیست. چنانکه ما با دیدگاههای فلسفی خواجه نصیر در شرح استادانه‌اش بر اشاراتِ ابن سینا مواجه می‌شویم. ملاصدرا نیز آرای خویش را در ضمن شرح بر شفاء و شرح بر حکمة الاشراق ارائه می‌دهد.

قاضی نوراللّه شوشتری نیز در ترسیم چهرهٔ علمی صدرالدّین کبیر چنین نگاشته است:

> به‌واسطهٔ خوابی که یکی از پدران او در بطلان کتب حدیث اهل سنت دیده بود، رغبت ایشان در درس کتب مذکوره که از روی تقیه استمرار یافته بود، فتور یافت و اول کسی که از ایشان از مطالعهٔ کتب حدیث اهل سنت واسوخت و متوجه علوم کلیهٔ رسمیه گردیده و به مرتبهٔ اعاظم حکما رسیده، حضرت میر بود.[2]

تحصیلات و مشایخ علمی

سیّد سند دروس حدیث و شرعیات را نزد پدرش غیاث‌الدّین منصور و پسر عموی وی سیّدنظام‌الدّین احمد دشتکی و ادبیات عرب و فقه را نزد پسر عموی خویش سیّدحبیب‌الله دشتکی فراگرفت و منطق و حکمت را زیر نظر مولی قوام‌الدّین محمّد کُلباری یا کُربالی تلمّذ نمود.[3]

قوام‌الدّین کُربالی از شاگردان میرسیّدشریف جرجانی است که در شیراز به تدریس علوم عقلی اشتغال داشته و محقق دوانی، صفی الدّین ایجی، شرف‌الدّین علی شیفتگی و سیّدضیاءالدّین نورالله مرعشی شوشتری، جد قاضی نورالله شوشتری از شاگردان او

---

۱. رسالهٔ کشف الحقائق المحمّدیه، غیاث الدّین منصور، ۱۹۶.

۲. مجالس المؤمنین، نورالله شوشتری، ۲/ ۲۳۲.
و روضات الجنات، محمّدباقر خوانساری، ۷/ ۱۷۷، به نقل از حبیب‌السیر.

۳. حبیب السیر، خواند میر، ۳/ ۶۰۵.

محسوب می‌شوند. امّا بین صدرالدّین محمّد و قوام‌الدّین کربالی به هیچ وجه رابطهٔ استاد و شاگردی وجود نداشته، بلکه برعکس، بین آن دو مباحثات و مناظرات فراوان درگرفته است.

برخی نیز معتقدند وی حکمت و کلام را از سیّدفاضل مسلم فارسی و جمعی دیگر اقتباس نموده که سلسلهٔ تلمّذ بعضی از ایشان تا رئیس الحکماء ابوعلی سینا منتظم می‌شود و به افرادی چون قطب‌الدّین علّامه شیرازی و سلطان المحققین خواجه نصیرالدّین طوسی منتهی می‌گردد.[1]

سلسلهٔ بعضی دیگر به متکلمینی همچون حجةالاسلام غزالی و فخرالدّین رازی و شیخ علّامه جمال‌الدّین حسین بن مطهر حلّی منتهی می‌گردد.[2]

شخصیت فردی صدرالدّین محمّد، از سوی فرزندش غیاث‌الدّین منصور این‌گونه ترسیم شده است:

> او از مکاسب، بهترین آنها، یعنی کشاورزی و احیای زمینهای موات را برگزید و به احداث قنوات و بازسازی قریه‌ها همت گماشت. وی، بین مباحثه و تدریس و عمارت و زراعت و نظم امور دنیوی و مصالح اخروی و بهبودکار رعایا و اصلاح مصالح مردم جمع کرده بود. در جمع بین مصالح دنیا و آخرت قادر و متمکّن بود و زمام امور در هر دو جهت را در دست داشت (دارای ریاست دینی و دنیوی بود). بر شریعت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله تحقیقاً و نه تقلیداً ملتزم بود (مجتهد بود). شطرنج را خوب بازی می‌کرد و ابتدای امر به حلّیّت آن فتوا می‌داد ولی بعداً نظرش به حرمت آن تعلق گرفت و آن را ترک کرد. صدقه و مَبَرّات زیادی از او مشاهده می‌شد. کثیرالصلوة بود و به حج و زیارت ائمه علیهم‌السلام همت وافر داشت. در فنون عملیه مثل زراعت، احداث قنات، ساختمان‌سازی و عمارت، داناترین اهل زمانش بود و اساتید هر کدام از این فنون و صنایع بر او وارد می‌شدند، در برابرش خضوع کرده و به دانش‌اندوزی می‌پرداختند. بین علوم حقیقی و معارف الهی و مباحث نقلی از یک طرف و مکارم پسندیده و اخلاق نیکوی محمّدی و کمالات گرانقدر نفسانی و صفات شایسته و متناسب بدنی از طرف دیگر، جمع کرده بود. شاگردان بسیاری از محضرش استفاده می‌کردند.[3]

میرصدرالدین و ملاجلال‌الدین دوانی

ملاجلال‌الدین دوانی (م. ۹۰۷) از علمائی است که تألیفاتش در بین اهل فضل شهرت

---

۱. خردنامهٔ صدرا، شماره ۳، فروردین ۱۳۷۵، مقاله آشنائی با مکتب شیراز: قاسم کاکائی، ۸۳.

۲. مجالس المؤمنین، قاضی نورالله شوشتری، ۲/ ۲۳۲.

۳. رساله کشف الحقائق المحمّدیه، ۱۹۷.

دارد. مردی متکلم، حکیم، فاضل، محقق و ادیب بود[1].

مهارت جلال‌الدین در علوم مختلف و نبوغ و موج فکری وی و مخصوصاً دقّت نظر و حسن ابتکار و ذوق سلیمی که در شرح و بیان و تدریس و تصنیف علوم گوناگون خصوصاً، فلسفه و کلام داشت، او را به مقام والائی رسانید و شهرت فوق‌العاده‌ای برایش حاصل کرد. تنها کسی که در شیراز می‌توانست با او برابری کند، حکیم مشهور سیّد صدرالدین دشتکی بود که پیش از آمدن جلال‌الدّین نیز حوزهٔ درس و بحث و شاگردان بسیار داشت. ولی با روی کارآمدن جلال‌الدّین به میزان قابل توجهی از رونق حوزهٔ تدریس وموقعیت سیّد کاسته شد. و شاید همین امر نیز از نظر علمی، رقابتی طولانی میان آن دو فیلسوف بزرگ پدید آورد و خود موجب بروز استعداد و شخصیت علمی هر دو و تألیف و تصنیف کتب سودمندی گردید.[۱]

ابوالقاسم نصرالبیان کازرونی دربارهٔ رابطه میان سیّد سند و دوانی می‌گوید:

> در دقایق مباحث حِکَمیه میانهٔ ایشان (جلال الدین) و حضرت امیر صدرالدین محمّد اتفاق مناظرات و مباحثات طویل الذیل، در حضور و غیبت، افتاده و به این تقریب از جانبین استقصای نظر در مطالب حکمت و کلام کرده‌اند. خصوصاً مباحث امور عامهٔ شرح جدید تجرید که مولانا علی قوشچی تألیف نموده ... (و دوانی بر آن شرح نگاشته است) ... در اکثر آن مباحث روی سخن مولوی (دوانی) با حضرت امیر صدرالدّین محمّد است. و هر جاکه در مؤلّفات خود اسم میر برده‌اند از روی ادب و تعظیم ذکر نموده‌اند.

همچنین می‌نویسد:

> نسبت میان آنها مانند نسبت میان فارابی و شیخ‌الرئیس و یا افلاطون و ارسطو است. زیرا مدار افادات دوانی بر استکشاف و تفصیل بود، اما صدرالدّین غالب اعتمادش بر حدسیّات بوده و به اشارات موجز و عبارات لطیفه اکتفا می‌کرد.[۲]

و نیز گفته‌اند:

> هرکس والی شیراز می‌شد، جهت تحقیق وقایع طبع ایشان، مجالس ساخته و مستفید و بهره‌ور می‌گردیدند.[۳]

امّا جلال‌الدّین دوانی غالباً در بحث و مناظرهٔ شفاهی، خود را حریف صدرالدّین نمی‌دید و بیشتر در آثار کتبی خود در صدد پاسخگوئی برمی‌آمد. چنانچه در مسجد

---

۱. مفاخر اسلام، علی دوانی، ۴/ ۴۱۴.
۲. سُلّم السموات، ابوالقاسم الکازرونی الشیرازی، تصحیح یحیی قریب، مرقوم پنجم، ۱۲۶ و ۱۲۷.
۳. حبیب السیر، خواند میر، ۳/ ۶۰۵.

جامع عتیق شیراز پس از مناظره‌ای نسبتاً طولانی در حضور فضلای فارس، خطاب به حضّار می‌گوید:

حضرت میر پرواز می‌کنند و مرا به عصا راه باید رفت، همراهی مسیر نیست.[1]

گرچه این مناظرات از نظر برخی مجادلاتی از سر عصبیت و یا معارضه‌ای میان یکی از اولاد علی ـ سیّد سند ـ و یکی از نوادگان ابوبکر ـ دوانی ـ بوده است، لیکن نباید از نظر دور داشت که بسیاری از مباحث منطقی، فلسفی و کلامی در بین همین منازعات، مورد حلاجیهای دقیق قرار گرفت و بعدها رهگشای فلاسفه‌ای چون ملاصدرا گشته است.

به عنوان نمونه مناظرات این دو بزرگوار است در مغالطهٔ جذر أصم، یا پارادوکس دروغگو، که یکی از پارادوکسهای مهم در منطق و معرفت شناسی محسوب می‌شود و در بحث صدق از اهمیت خاصی برخوردار است. و نیز مباحثات ایشان در باب حمل و مسایل مربوط به آن که در معرفت‌شناسی امروز اهمیت شایان توجهی دارد و بعدها در فلسفهٔ ملاصدرا اهمیت خاصی پیدا کرد.

دامنهٔ مجادلات بین این حکیم پس از مرگ آنها نیز ادامه داشت و امیر غیاث‌الدّین که در زمان حیات ایشان و در سنین جوانی خود به مباحثه و مناظره با علاّمه دوانی می‌پرداخت، در رساله‌های متعدد خود نیز به مقایسه گفتار این دو فیلسوف پرداخته و غالباً به نفع پدر، سخنان علاّمه دوانی را ردّ و جواب گفته است.

صاحب فارسنامهٔ ناصری، به یکی از مناظرات امیرغیاث‌الدّین با علاّمه دوانی در حضور امیر صدرالدّین چنین اشاره کرده است:

در مجلسی که مشحون بود از علماء و اکابر، امیر غیاث‌الدّین منصور که در سن ۱۸ سالگی بسر می‌برد، جناب محقق دوانی را مخاطب ساخته و مطالب علمی را به عنوان مشاجرت سئوال نمود و جناب دوانی از پاسخ اعراض کرد. در این هنگام رنگ چهرهٔ امیر صدرالدّین، پدر بزرگوار آن جناب، از این اعراض متغیر گشته و به جناب دوانی فرمود: بنده‌زاده با شما چنین می‌گوید! علاّمه دوانی در پاسخ گفت: شما خود بفرمائید تا ببینم چه پاسخ می‌گوئید؟![2]

امیر صدرالدّین و ملاصدرای شیرازی

فیلسوف شهیر ملاصدرا در جای جای کتاب پر ارزش خویش، اسفار، به طرح

---

۱. سلم السموات، ۱۲۷. و فارسنامهٔ ناصری، ۱/ ۹۳۸.

۲. فارسنامهٔ ناصری، حسینی فسائی، ۱/ ۱۱۴۲.

دیدگاهها و آراء امیر صدرالدّین می‌پردازد و گاه در ضمن طرح اعتراضات محقق دوانی بر وی، میان اندیشه‌های این دو عالم جلیل به داوری می‌نشیند و در غالب موارد، جانب سیّد را گرفته و اعتراضات دوانی را رد می‌کند.[1] در عین حال مواردی نیز وجود دارد که سخنان و نظرات میرصدرالدّین و ادلّهٔ او را بدون تغییر و یا با تغییری اندک در سیاق عبارات سخنان خود نقل می‌کند. به‌عنوان مثال آنچه صدرالمتألهین دربارهٔ اتحاد نفس و بدن، آورده توضیح گفتار میرصدرالدّین دشتکی است. وی پس از آنکه به سئوالاتی دربارهٔ اتحادی بودن نفس و بدن پاسخ می‌گوید، اشکالاتی چند را در صورت انضمامی بودن نفس و بدن ذکر می‌کند که در واقع عین عبارات میرصدرالدّین دشتکی است.[2]

صدرالدّین مانند بسیاری از حکمای دیگر، نفس انسانی را جسمانیة‌الحدوث و ترکیب آن دو را از نوع اتحادی می‌داند. [وی ترکیب را به دو گونه قابل انفکاک دانسته است: ۱ـ ترکیب اتحادی یعنی چیزی عین چیز دیگر باشد و متحد با آن ۲ـ ترکیب انضمامی یعنی پیوستن چیزی به چیز دیگر] و معتقد است اگر نفس جزء ترکیبی انسان باشد اشکالات متعددی پیش خواهد آمد.[3]

صدرالمتألهین از این عقیدهٔ سیّد دفاع کرده و اعتراضات دوانی را پاسخ می‌گوید.[4] بنابراین هر دو فیلسوف نفس را صورت نوعیهٔ بدن و تحقق نوع جسمانی را از دو امر که یکی بالفعل مجرد و دیگری امری عادی باشد محال می‌دانند. با این تفاوت که ملاصدرا تجرّد کامل نفس را وابسته به انصراف کامل آن از طبیعت می‌داند و برای این انصراف، مرگ را لازم نمی‌شمرد. ولی میرصدرالدّین برای رسیدن نفس به تجرّد، مرگ را ضروری می‌داند، زیرا به عقیدهٔ او در زمان حیات، نفس انسانی صورت نوعیهٔ بدن اوست و در چنین حالتی فعلیّت تجرّد آن امکان‌پذیر نیست.

در بحث اصالت وجود، عقیدهٔ صدرالدّین محمّد دربارهٔ وجود ذهنی مورد توجّه و تأیید صدرالمتألهین قرار گرفته است (و آن را بر مبنای اصالت وجود توجیه کرده و به همهٔ ایرادهای دوانی بر سیّد پاسخ داده)، و عقیدهٔ وی را دربارهٔ تقدم وجود بر ماهیت پذیرفته است.[5]

---

۱. الاسفارالاربعه، ۶/ ۸۱ـ۸۲؛ ۱/ ۳۱۸ و ۴۱۵؛ ۵/ ۲۹۴؛ ۶/ ۳۳ و ۳۵ و ۸۲.
۲. مقایسهٔ حاشیهٔ جدید دوانی بر شرح تجرید در نقل گفتار میرصدرالدّین، ۶۳۳ و الاسفار الاربعه، ۲/ ۲۸۵ و ۲۸۶.
۳. کشف الحقائق المحمّدیّه، ۱۸۲ و ۱۸۵ـ۱۸۷.
۴. الاسفارالاربعه، ۵/ ۲۸۶ـ۲۸۹؛ ۸/ ۳۹۲ـ۳۹۳.
۵. الاسفار الاربعة، ۱/ ۵۹. و قریب مما ذکرناه ببعض الوجوه ما ذهب الیه بعض اهل التدقیق.

←

عقیدهٔ صدرالدّین مبنی برتقدّم وجود بر ماهیت مورد قبول و تأیید صدرالمتألهین قرار گرفته است. و نیز وجود را موجب تعیّن ماهیّت می‌داند. از این‌رو صدرالمتألهین مانند صدرالدّین دشتکی، ماهیّات ذهنی را از مقولهٔ کیف به شمار می‌آورد.[1]

در بحث توحید و برهان صدّیقین، عبارات سیّد را نقل کرده و نظر او را با قول خودکه قول حق است یکی می‌داند و ضمن پاسخگوئی به اعتراضات دوانی هیچ‌یک را بر سیّد وارد نمی‌داند.[2]

برخی آراء فلسفی

سیّد سند آراء و اندیشه‌های فلسفی خود را در مسألهٔ حق تعالی در رساله‌های مختلف خویش، از جمله در رسالهٔ مستقلی با عنوان اثبات الواجب، به رشتهٔ تحریر درآورده است. این رساله توسط فرزندش غیاث‌الدّین منصور با عنوان کشف‌الحقائق المحمّدیّة شرح شده است.

* **اثبات واجب تعالی**: متکلمین پیش از سیّد، در مقام اثبات صانع به حدوث عالم متوسل می‌شدند و معتقد بودندکه چون عالم حادث است، از این رو محتاج به مُحدِث و مؤثری است قدیم. طبیعیون نیز با توجّه به نظام کلی عالم و اینکه هر متحرکی ناگـزیر احتیاج به محرّکی غیرمتحرک دارد، به اثبات صانع و مبدأ اوّل می‌پرداختند. این برهان، برهان ارسطو یا برهان علل فاعلی نام گرفته است. فارابی با عدول از شیوهٔ این دو گروه موجود را با نظر در اصل وجود، به ممکن و واجب تقسیم کرد و بیان داشت که ممکن، خواه قدیم زمانی باشد و خواه حادث، نیازمند به علّت و مرجّحی خواهد بود و چون

و ۳۱۵/۱: و سلک بعض الاماجد مسلّماً، دقیقاً قریباً من التحقیق لابأس بذکره و ما یرد علیه تشحیذاً للأفهام و توضیحاً للمقام.

و ۳۲۱/۱: تقرر عند هذا القائل تقدم الوجود علی الماهیة و هو الذی ساق عندنا الیه البرهان.

۱. الاسفار الاربعه، ۲/ ۱۸۹ و ۲۸۸ ؛ ۱/ ۳۲۰-۳۲۳.

۲. همان، ۶/ ۸۱ و ۸۲ ، و لعمری انه قریب المنهج من منهج الحق لو بدل مفهوم الوجود او الواجب بحقیقة و الموجود بما هو موجود.

علاقه‌مندان می‌توانند به منظور آشنائی بیشتر با افکار فلسفی صدرالدّین محمّد مراجعه کنند به بررسی آثار و افکار فلسفی میرصدرالدّین دشتکی، عبدالله شکیبا، رسالهٔ دکتری به راهنمائی جواد مصلح، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی ـ بی تا، ۲۷۰-۳۵.

دور و تسلسل باطل است، ناگزیر موجودات منتهی به علّتی می‌شوند که خود معلول نباشد.

سیّد سند نیز از نحوهٔ استدلال فارابی تبعیّت کرده و پس از تقسیم وجود به ممکن و واجب با اذعان به اینکه ممکن فی حد ذاته نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم، بلکه نیازمند علّت و مرجّحی می‌باشد، و با تأیید برهان وسط و طرف که از سوی برخی حکما برای تباهی و ابطال تسلسل علل مطرح شده، نتیجه می‌گیرد که سلسلهٔ علل باید به یک واجب‌الوجود ختم شود، زیرا مبدأ باید علّت مطلقه‌ای باشد که خود معلول نباشد. فانْ لم یکنْ فی الموجود ما هو الواجبُ الوجودُ بذاته لم یکنْ موجودٌ اصلاً و التالی ظاهرُ البطلان[1].

آراء سیّد سند در مسألهٔ واجب‌الوجود به اختصار از این قرار است:

۱ـ واجب‌الوجود موجود بالذّات است.

۲ـ وجود واجب مجرد از ماهیت است.

۳ـ واجب‌الوجود قابل تقسیم به اجزاء نیست که از این معنی به "احدیّت" تعبیر می‌شود. و قابل حمل بر کثیر نمی‌باشد که از آن به "واحدیّت" تعبیر می‌گردد.

۴ـ تعدد واجب بالذّات جایز نیست؛ زیرا اگر متعدد شود یا به مجرد ذاتش متعدد خواهد بود که در این صورت مستلزم تحقق کثرت بدون وحدت است و محال. و اگر تعدّدش به‌واسطهٔ غیر باشد، واجب بالذّات نخواهد بود بلکه ممکن است، با استناد به آیه ﴿لو کان فیهما آلهةٌ الاّ اللّه لفسدتا﴾ (انبیاء، ۲۲) که در آن مراد از فساد، نیستی است.

۵ـ صفات حقیقیه عین ذات حق است.

* **صفات حق تعالی:** وی در تعریف صفت می‌گوید: صفت به امری گفته می‌شود که برای شیء دیگر تعقّل می‌شود و بدون آن قابل تعقل نیست، همچنانکه عرض به امری گفته می‌شود که در موضوعی یافت شود و وجود آن بدون موضوع امکان‌پذیر نباشد. وی صفات حق را به سه گونه قابل تقسیم می‌داند:

۱ـ صفت حقیقیه مانند حیات. می گوید: عقل هنگامی که قدرت و علم را برای حق تعالی ثابت می‌کند، حیات را نیز برای او تعقل می‌کند.

---

۱. کشف‌الحقائق المحمّدیّه، ۱۰

۲ـ صفت اضافیه مانند خالق بودن و ربّ بودن که تعقل آنها برای ذات حق به نسبت مخلوق و مربوب است.

۳ـ صفت سلبیه مانند جوهر نبودن و عرض نبودن که تعقل آن با مقایسه با جوهر و عرض است.

آنگاه با طرح اصل عنوان شده از سوی خواجه طوسی مبنی بر اینکه: در تعقل امری برای چیزی لازم نیست آن امر در واقع و نفس‌الامر وجود داشته باشد، همچنان‌که در تعریف مضاف می‌گویند، مضاف امری است که تعقل آن با مقایسه با غیر است. می‌نویسد:

> با توجّه به اصل مزبور، اقسام سه‌گانهٔ صفت در عقل هنگام مقایسهٔ غیر با حق تعالی برای او ثابت است و اتصاف حق تعالی به آنها مستلزم ترکیب و تکثر در ذات واجب نیست. زیرا هنگامی که ماعدای حق از حق نفی شود، هیچ‌گونه صفتی، نه صفت حقیقی و نه صفت اضافی و نه صفت سلبی ثابت نیست و این نفی صفات همان توحید است.[1]

همچنین دربارهٔ نحوهٔ ارتباط صفات و ذات حق، قول مشهور حکما را که صفات حق مبیّن ذات اوست چنین تقریر می‌کند:

> صفت گاه اطلاق می‌شود بر امری که در نفس امر، بدان شیء قائم است، مانند علم و حرکت نسبت به زید. وگاه اطلاق می‌شود بر امری عرضی که قائم به آن نیست، مانند عالم و متحرك نسبت به زید.

آنگاه می نویسد:

> صفت در معنای اوّل مغایر با موصوف است ولی در معنی دوّم با آن مغایر نیست. منظور حکما نیز صفات قسم دوّم است یعنی حی و عالم و قادر، نه حیات و علم و قدرت.

* **علم باری تعالی:** در فصل پنجم از کتاب اثبات باری، علم حق تعالی را در دو «مقدّمه» و هفت «مطلب» شرح می‌دهد.

مقدّمه: قوهٔ مدرکه هرگاه با پوششهای مادّی مثل حواس همراه باشد، قادر به تعقل نیست، ولی هرگاه از آن مجرد شود مانند قوهٔ عاقله، قادر به تعقل خواهد بود.... از این رو حکما معتقدند هر موجود مجردی، بالضروه عاقل خویش است.

مطلب اوّل: علم حق تعالی به ذات خویش.

مطلب دوّم: علم حق تعالی به سایر موجودات. چون واجب تعالی علّت موجدهٔ همه

---

۱. کشف الحقائق المحمّديّه، ۴۷

موجودات است و علم به علّت از آن جهت که موجب معلول است، علم به معلول خواهد بود.

مطلب سوّم: علم حق تعالی به موجوداتی که با ذاتش مغایرت دارند، بعد از مرتبهٔ علم او به ذات خویش می‌باشد و تابع آن، لذا موجب تکثر در ذاتش نخواهد بود.

مطلب چهارم: احاطه علم حق تعالی به اموری که متغیّر و زوال پذیرند. زیرا علم حق به احوال عالم به واسطه علمش به ذات خود می‌باشد که سبب و مقتضی آن احوال است و چنین علمی با تبدّل عالَم تغییر نمی‌یابد. در صورتی علم حق به حوادث و رویدادهای جهان تغییرپذیر می‌بود که ناشی از پیدایش حوادث و تابع امور زمانی باشد.

مطلب پنجم: علم واجب به امور غیرمتناهی.

در این مطلب با استناد به گفتهٔ فارابی در فصوص الحکم مبنی بر اینکه غیرمتناهی در عالم امر ممتنع نیست بلکه در عالم خلق محال است، می‌گوید: همین طور است جواز تسلسل در عالم علم، و نیز جایز است به علم واحد، علم به امور کثیره حاصل شود.

مطلب ششم: علم حق تعالی به امور جزئی به نحو کلی است، یعنی عالم به همهٔ خصوصیات امور جزئی است.

مطلب هفتم: علم حق با وجود کثرت معلوماتش واحد است، زیرا علم او از نوع علم فعلی است نه انفعالی.

* **سمیع و بصیر بودن حق:** ابن‌سینا معتقد بود که سمیع بودن حق تعالی علم او به مسموعات و بصیر بودنش علم او به مبصَرات است. بنابراین، علم واحد است و اختلاف اسامی آن به‌واسطهٔ اختلاف متعلّقات آن است. میرصدرالدّین، این قول را به ابوالحسن اشعری نیز نسبت داده و پس از بیان نظر متکلمین دیگر که سمیع بودن و بصیر بودن را دو صفت زاید برعلم می‌دانند، قول اوّل را تأیید و چنین تقریر کرده است:

> بدون شک سماع و ابصار دو نحوهٔ مخصوص از علم به معنی اعم است. انکشاف شیء از طریق ابصار، دیدن و از طریق سماع، شنیدن خوانده می‌شود و هر موجودی که این دو نحوه از علم برایش حاصل باشد، سمیع و بصیر می‌باشد... و چون ثابت شد که حق تعالی عالم به جمیع اشیاء است از جمیع جهات، لامحاله سمیع و بصیر است و تعدّد قدما نیز لازم نمی‌آید، زیرا سمیع بودن و بصیر بودن مانند علم حق تعالی عین ذات اوست.[1]

۱. اثبات‌الواجب، میرصدرالدّین دشتکی، نسخهٔ خطی متعلق به کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی به شمارهٔ ۱۸۳۴ ، ۴۱-۴۲ به نقل از رسالهٔ بررسی آثار و افکار فلسفی میر صدرالدین دشتکی، عبدالله شکیبا، ۱۶۱.

ملاصدرا نیز در این باره می‌گوید: و حاصل تحقیق این است که مفهوم سمع و بصر غیر از مفهوم علم است و این دو، دو نحوهٔ خاصّ از علم هستند و زاید بر مطلق علم.[1]

* **حیات حق تعالی:** در فصل هشتم از کتاب اثبات‌الواجب، پس از تعریف حیات حیوانی و مغایرت آن باقوه و حس و حرکت، گفتار خواجه طوسی را در باب حیات حق تعالی نقل کرده، در تأیید آن می‌گوید: آیهٔ ﴿فسبحان رب العرش عمّا یصفون﴾ (انبیاء، ۲۲) مؤید همین حقیقت است. بیان خواجه طوسی چنین است:

> عقلا حق را به طرف اشرف از دو طرف نقیض توصیف می‌کنند و چون خداوند را به علم و قدرت توصیف کردند و چنین دیدند که موجود فاقد حیات محال است به علم و قدرت توصیف شود، حق تعالی را به حیات نیز توصیف کردند، خصوصاً از آن جهت که حیات اشرف از موت است.

و این در حالی است که ملاصدرا مستند خواجه را برای اثبات حیات در نهایت ضعف قلمداد کرده و می‌گوید در همهٔ موارد اثبات آنچه از دو طرف نقیض اشرف است برای حق تعالی جایز نمی‌باشد. وی معتقد است حیات مانند علم و قدرت از کمالات موجود بماهو موجود است و وابسته به مادّه و لواحق آن نمی‌باشد و هر کمالی که برای موجود بماهو موجود ثابت است، برای حق تعالی که اتمّ الوجود است، ثابت می‌باشد.[2]

* **کلام حق تعالی:** وی حروف را هیأتهایی می‌داند که برصوت عارض می‌شود و صوت را تموّج و حرکت هوا تعریف می‌کند. بر این اساس چون کلام مرکّب از حروف است، پس کلام قائم به هوا خواهد بود نه متکلّم. و لذا می‌گوید:

> متکلّم تنها حروف و کلمات و ترکیب آن را به وضع مخصوصی متعیّن می‌سازد. این تمیّز و تعیّن حروف و کلمات همچنانکه بواسطه مخارج دهان است به کتابت نیز می‌باشد.... به همین دلیل در هر دو مورد گفته می‌شود قال فلان کذا. تکلّم خداوند قرآن را، نوشتن آن در لوح محفوظ است و صحیح است که قرآن را قول حق و کلام او بدانیم. و اگر کسی بگوید این نوشته برلوح محفوظ قدیم یا حادث است؟ می‌گوئیم قدیم است و تعدّد قدما لازم نمی‌آید زیرا بازگشت آن به علم حق است به تعیّن حروف و کلمات و ترکیب بعضی با بعض دیگر، بدانگونه که در عالم وجود تحقق دارد.

و سرانجام در فصل دوازدهم از کتاب اثبات‌الواجب، دیگر صفات خداوند را متذکر شده، هر یک را تبیین می‌کند؛ صفاتی همچون حکمت، جود، عنایت، لطف، هدایت،

۱. الاسفارالاربعه. ۶/ ۴۲۳.
۲. همان. ۴۱۷ - ۴۱۹.

ازلیت، وحدانیت، مَلِکیت، حق بودن، خیر بودن، قهر و جهر، تمامیّت و قیّومیّت.

* **مسألهٔ ماهیت و وجود ذهنی:** سیّد سند در حاشیهٔ قدیم خود بر شرح تجرید (صفحات ۲۶-۲۷) ابتدا دوگونه وجود را برای ماهیت عنوان کرده است:

۱ـ وجود خارجی که ماهیت به اعتبار آن تحت مقوله‌ای از مقولات است.

۲ـ وجود ذهنی که به اعتبار آن کیفیّت نفسانی است.

وی پس از استناد به سخن ابن‌سینا در الهیات الشفاء می‌گوید:

> ماهیت واحد در خارج نمی‌تواند هم جوهر و هم عرض باشد و ما آن را محال می‌شمردیم ولی اشکالی ندارد که معقول این ماهیت که در خارج، جوهر است، در ذهن عرض و کیفیّتی نفسانی باشد.

و سرانجام متذکر می‌شود که:

> به هر حال صادق بودن تعریف کیف برجمیع ماهیات به حساب وجود ذهنی، ما را برآن داشت که صور همهٔ مقولات را در ذهن از مقولهٔ کیف بدانیم.[1]

ملاهادی سبزواری بر این عقیدهٔ سیّد انتقاد کرده، می‌گوید: عقیدهٔ او برای دفع اشکال صدق جوهریت و عرضیت کافی است، ولی اشکال جزئی بودن و کلی بودن امر واحد را برطرف نمی‌سازد.[2]

لیکن این عقیده مورد قبول و تأیید صدرالمتألهین قرار گرفته است. وی تقدّم وجود بر ماهیت را پذیرفته و نیز وجود را موجب تعیّن ماهیت می‌داند. از این‌رو صدرالمتألهین مانند صدرالدّین به‌طورکلی ماهیات ذهنی را از مقولهٔ کیف به‌شمار می‌آورد، ولی وجود ذهنی ماهیات را مانند وجود خارجی آنها از مقولات دهگانهٔ جوهر و عرض خارج می‌داند[3] و در دفاع از عقیدهٔ سیّد، ضمن ایراد همهٔ اعتراضات دوانی بر صدرالدّین، هیچ‌یک را وارد ندانسته، به تک‌تک آنها پاسخ می‌دهد.[4]

آثار و تألیفات میر صدرالدین

کتب تراجم و فهارس، از ۱۶ اثر که قطعاً از تألیف سیّد سند می‌باشد، نام برده‌اند. لازم به ذکر است که همهٔ آثار این فیلسوف بزرگ به صورت نسخه‌های خطی در

---

۱. بررسی آثار و افکار فلسفی میرصدرالدّین، عبدالله شکیبا، ۲۶۷.
۲. شرح مبسوط منظومه، مرتضی مطهری، ۲/۱۳۳ ـ ۱۳۴.
۳. الاسفارالاربعه، ۲/ ۱۸۹ و ۲۸۸.
۴. همان، ۱/ ۳۲۰-۳۲۳.

کتابخانه‌های ایران خاک غربت خورده‌اند و تاکنون کمتر مورد توجّه و مرجع محققین و فلاسفهٔ بعد از ملاصدرا قرار داشته است. اینک به ذکر فهرست و کتابشناسی اجمالی این آثار می‌پردازیم.

۱ـ اثبات الواجب تعالی[۱] یا الحقائق المحمّدیة

این رساله مشتمل بر ۱۲ فصل است که توسط فرزندش غیاث‌الدّین منصور شرح شده و خود ۷ فصل به آن افزوده است. از آنجا که این رساله از سوی شارح، کشف‌الحقائق المحمّدیة نامگذاری شده است. روشن می‌گردد که رسالهٔ اثبات‌الواجبِ سیّد سند، الحقائق‌المحمّدیة نام داشته است.

ملاصدرا در کتاب اسفار و سایر کتب خود از دو کتابِ اثبات‌الواجب و شرح‌التجرید سیّد سند، نقل قول فراوان دارد.

۲ـ تعلیقات علی تیسیرالفقه[۲]

حاشیه‌ای است بر تیسیرالوصول الی جامع‌الاصول در فقه شافعی که در واقع مختصر کتاب جامع‌الاصول، ابن اثیر الجزری شافعی (م. ۶۰۶ هـ) می‌باشد.

۳ـ الجذر الاصمّ[۳]

رساله‌ای است در علم منطق و معرفت‌شناسی و در تحقیق مغالطهٔ معروف به جذر اصمّ.[۴]

۴ـ حاشیة علی حاشیة لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار[۵]

این رساله در حقیقت همان حاشیهٔ دوّم وی است بر شرح مطالع (← شمارهٔ ۹) که آنرا

---

۱. الذریعه، ۱/ ۱۰۸.

۲. همان، ۶/ ۵۵، شمارهٔ ۲۷۹.

۳. همان، ۵/ ۹۲، شمارهٔ ۳۸۴.

۴. معمای جذر اصمّ یا پارادوکس دروغگو (Lair Paradox)، یکی از شبهات کلامی و فلسفی است که دانشمندان متأخر آن را به ابن کمونه (م. حدود ۶۲۳ تا ۶۸۵ هـ ق) نسبت داده‌اند. این شبهه در میان پارادوکسهای منطقی اهمیّت و جایگاه خاصّی داشته و بیش از دیگر معماهای منطقی مورد تأمل دانشمندان مسلمان قرارگرفته است. منطق دانان، فیلسوفان، متکلمان و اصولیان با روی آوردهای گوناگون و براساس مبانی مختلف، به تحلیل صدق یا کذب مسألهٔ کُلّ کلامی کاذب پرداخته‌اند.

برای تبیین بیشتر مطلب علاقه‌مندان را به منابع زیر ارجاع می‌دهیم:

مجلهٔ خردنامهٔ صدرا، شماره‌های ۴؛ ۶ و ۵؛ ۹ و ۸؛ ۱۱ مقالات مربوط به معمای جذر اصم، به قلم احد فرامرز قراملکی.

۵. همان، ۶/ ۷۷.

در پاسخ و رد اعتراضات جلال‌الدّین دوانی بر حاشیهٔ اوّلِ وی نگاشته است.

۵ـ حاشیة علی شرح‌التجرید الجدید[۱] یا الحاشیة الصدریة

حاشیه‌ای است بر شرح تجرید علی قوشچی و قبل از شرح دوانی نگاشته شده است.[۲]

تجرید الکلام فی تحریر عقایدالاسلام تألیف خواجه نصیرالدّین طوسی (م. ۶۷۲ هـ) و یکی از باارزش‌ترین کتب در عقاید شیعهٔ امامیه می‌باشد. نام حقیقی این کتاب تحریرالعقاید است لیکن به التجرید شهرت یافته است. فاضل قوشچی یکی از علمای اهل سنّت، بر این کتاب شرحی نگاشته است که به الشرح الجدید موسوم می‌باشد.[۳]

۶ـ الحاشیة علی الحاشیة الشریفیة علی الشرح القدیم للتجرید[۴]

شرح قدیم بر التجرید تألیف شمس الدّین محمود اصفهانی (م. ۷۴۶) است. این شرح توسط سیّد شریف جرجانی (م. ۸۱۶ هـ) مورد تحشیه قرارگرفته و به نام حاشیةالتجرید یا الحاشیة علی الشرح القدیم للتجرید موسوم است.[۵]

۷ـ الحاشیة علی شرح القطبی للرسالة الشمسیة[۶]

حاشیه‌ای است بر شرح قطب‌الدّین رازی (م. ۷۶۶ هـ.) ـ یکی از شاگردان علاّمه حلّی و شهید اوّل ـ برکتاب شمسیة المنطق تألیف نجم‌الدّین ابوالحسین علی بن عمر قزوینی مؤلفِ حکمة العین. نجم‌الدّین قزوینی یکی از شاگردان خواجه نصیرالدّین طوسی بوده و

---

۱. همان، ۶/ ۶۹.

۲. شرح جدید قوشچی و نیز شرح‌المطالع رازی از سوی جلال‌الدّین دوانی و صدرالدّین محمّد دشتکی بارها مورد تحشیه قرارگرفته و در ضمن حواشی خود، به ردّ نظرات و اعتراضات یکدیگر پرداخته‌اند. این حواشی به الطبقات الجلالیه و الطبقات الصدریه موسوم گشته است. نویسندهٔ فهرست نسخ خطی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی بیان می‌دارد که: اکنون سندی در دست داریم که نخستین نویسندهٔ طبقات جلالیه صدر دشتکی است و لذا نخستین حاشیه بر شرح تجرید از صدر دشتکی است و صدر (برخلاف معروف) بر شرح تجرید ۳ حاشیه نگاشته است.

(فهرست نسخ خطی کتابخانه مجلس شورای ملّی، عبدالحسین حائری، تهران، ۱۴۳۵، ۴۹۳)

علاوه برمطالب فوق، تعریفی که حاجی خلیفه ذیل عنوان الطبقات الجلالیه ذکر کرده است حاکی از این است که اولین حاشیه بر شرح الجدید للتجرید و نیز شرح المطالع از سوی میرصدرالدّین دشتکی نگارش یافته و محمّدبن اسعد دوانی حواشی خود را یکی بعد از دیگری در ردّ نظرات میرصدرالدّین و در پاسخ وی به‌رشتهٔ تحریر در آورده است.

(کشف الظنون، حاجی خلیفه، ۲/ ۱۰۹۶)

بیانات فوق سخن صاحب الذریعة را نقض می‌کند آنجا که می‌گوید: اِنّ المحقق المولی جلال‌الدّین محمّد الدوانی کتب علی الشرح الجدید حواشی ثلاثاً و سیّد صدرالحکماء کتب حاشیتین (الذریعة، ۳/ ۳۵۴)

۳. الذریعه، ۱۳/ ۱۳۸.

۴. همان، ۶/ ۷۰، شمارهٔ ۳۶۴.

۵. کشف الظنون، ۱/ ۲۵۰.

۶. الذریعة، ۶/ ۳۷.

به دبیران شهرت دارد و شرح قطب‌الدّین رازی به نام تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الشمسیه موسوم است.[۱]

۸ـ الحاشیة علی شرح مختصر الاصول[۲]

اصل کتاب منتهی السؤال و الأمل فی علمیّ الاصول و الجدل تألیف ابن حاجب مالکی (م. ۶۴۶هـ) می‌باشد. مؤلف به دلیل حجم وسیع کتاب، بخشی از اصول الفقه آن را برگزیده و همین است که به مختصرالاصول شهرت دارد.

یکی از شرح‌های معروف بر این کتاب اخیر، شرح قاضی عضدالدّین ایجی (م.۷۵۶) است که حواشی متعددی را به خود اختصاص داد، از جمله حاشیهٔ صدرالدّین محمّد دشتکی.[۳]

۹ـ حاشیةٌ علی شرح المطالع[۴] (۲ حاشیه)

شرح المطالع که با نام لوامع الاسرار موسوم است، نیز تألیف قطب‌الدّین محمّد رازی است و در واقع شرح کتاب مطالع الانوار تألیف سراج‌الدّین محمود الأُرْمَوی (م. ۶۸۹) در علم منطق می‌باشد.[۵]

مطالع الانوار مترتب بر دو بخش است: بخش اوّل در علم منطق و بخش دوّم شامل چهار قسمت:

۱ـ امور عامه ۲ـ جواهر ۳ـ اعراض ۴ـ الهی.

سیّد سند دو حاشیه بر شرح المطالع نگاشته است. اوّلی با نام الحاشیةالقدیمة الصدریه و دوّمی با عنوان الحاشیةالجدیدة الصدریه موسوم است. وی حاشیهٔ دوّم را در ردّ اعتراضات جلال‌الدّین دوانی بر حاشیهٔ قدیم خود به‌رشتهٔ تحریر درآورد. این حواشی بخشی از الطبقات الصدریه و الطبقات الجلالیة را تشکیل می‌دهد.[۶]

۱۰ـ الحاشیة علی الکشّاف للزّمخشری[۷]

۱۱ـ الحاشیة علی المطوّل[۸]

اصل کتاب مفتاح العلوم تألیف سراج الدّین ابویعقوب سکاکی (م. ۶۲۶) بوده و شامل

---

۱. الذریعة، ۱۳/ ۳۳۷ ؛ ۶/ ۳۴ ؛ ۳/ ۳۸۸.
۲. همان، ۶/ ۱۳۲، شمارهٔ ۷۱۱.
۳. همان، ۶/ ۱۲۸ و ۱۲۹.
۴. همان، ۶/ ۱۳۵، شمارهٔ ۷۲۷.
۵. همان / ۱۳۲.
۶ ← پاورقی ص ۶۴
۷. الذریعة، ۶/ ۴۶ ـ شمارهٔ ۲۲۴
۸. همان، ۶/ ۷۳، شمارهٔ ۳۱۲.

سه بخش می‌باشد:

۱ـ صرف ۲ـ نحو ۳ـ معانی و بیان.

بخش سوّم این کتاب توسط جلال‌الدّین محمّد معروف به خطیب دمشقی (م. ۷۳۹هـ) تلخیص شده و با عنوان المختصر شهرت می‌یابد. این تلخیص از سوی سعدالدّین تفتازانی (م. ۷۹۲هـ) مورد شرح قرارگرفته و با نام المطوّل شناخته می‌شود.[۱]

۱۲ـ رسالة فی الفیّاض[۲]

این رساله شرحی است برکلمهٔ فیاض در آغازکتاب لوامع الاسرار (مذکور در شمارهٔ ۹) که با این عبارت آغاز شده است. الحمد لله فیّاض ذوارف العوارف . . . .

۱۳ـ رسالة فی الکلام[۳]

۱۴ـ رسالة فی خواص الجواهر[۴]

رساله‌ای است به زبان فارسی در شناخت انواع جواهر و خواص و قیمت آنها. رساله‌ای به همین نام نیز به صدرالدّین محمّد ثانی منسوب است.[۵]

۱۵ـ رساله‌ای در قوس قزح یا هاله یا خرمن ماه[۶]

این رساله نیز به زبان فارسی نگاشته شده و از چگونگی پیدایش رنگین کمان بحث می‌کند. آغاز این رساله چنین است: بعد از تیمن و تبرک به نام مُبدعی که به محض خود ذرات کائنات را از کتم عدم به شهرستان وجود فرستاد. . . .

۱۶ـ رسالة فی الوجود الذهنی[۷]

آراء خاصّ میرصدرالدّین در مورد وجود ذهنی که در این رساله نگاشته شده بعدها مورد استفادهٔ فلاسفهٔ بزرگی همچون ملاصدرا قرار گرفته است.

---

۱. همان، ۶/ ۲۰۲ و ۷۰.

۲. همان، ۱۳۵، شمارهٔ ۷۲۹.

۳. همان، ۱۸/ ۱۰۸، شمارهٔ ۹۱۷.

۴. همان، ۱۱/ ۱۸۲، شمارهٔ ۱۱۳۲.

۵. در رسالهٔ کشف الحقائق المحمّدیه، غیاث‌الدّین منصور، کتاب رسالةٌ فی الجواهر را به پدرش نسبت داده است. صاحب ریحانه الادب نیز همین عنوان را به صدرالدّین کبیر منسوب دانسته است (۳/ ۴۲۶) لیکن هانری کُربَن درکتاب تاریخ فلسفهٔ اسلامی (ص. ۴۷۴) کتابی را به زبان فارسی به نام جواهرنامه به صدرالدّین محمّد ثانی منسوب کرده است. پس یا هر دو صدرالدّین کتاب جواهرنامه داشته‌اند و یا تشابه نام میان جد و نبیره سبب اشتباه در تشخیص مؤلف گشته است. لازم به توضیح است که بیانات آقابزرگ طهرانی، ظاهراً انتساب جواهرنامه را به صدرالدّین ثانی نیز تأیید می‌کند (الذریعه، ۵/ ۲۸۳)

۶. الذریعه، ۱۷/ ۲۰۷، شمارهٔ ۱۱۰۹.

۷. هـ م. ، ۲۵/ ۳۷، شمارهٔ ۱۸۷.

غیاث‌الدّین منصور دشتکی

منصور بن صدرالدّین محمّد ملّقب به غیاث الدّین، استاد بشر، عقل حادی‌عشر، خاتم الحکماء و غوث العلماء یکی از بزرگان دانش و فلسفه در قرن دهم می‌باشد. وی فرزند بزرگ سیّد سند صدرالدّین محمّدکبیر و نیز وارث منصب علمی و کرسی درس او در شیراز بوده است.

محمّدعلی مدرس شخصیت این بزرگمرد را بدین‌سان گزارش کرده است.

> غیاث‌الدّین منصور بن صدرالحکماء و صدر الحقیقة، امیر صدرالدّین محمّد بن ابراهیم[1] بن محمّد بن اسحق بن علی بن عربشاه، حسنی حسینی دشتکی، از اعاظم علما و فحول حکمای نامی اسلامی، امامی، جامع معقول و منقول، حاوی فروع و اصول، اکمل اهل دقت و نظر، در کلمات اجلای ارباب تراجم و سیر به خاتم الحکماء، استاد بشر و عقل حادی‌عشر موصوف، به غیاث‌الحکماء و امیر غیاث‌الدّین معروف و مشهور، نقش خاتم او ناصرالشریعه منصور، در فنون کلام و حکمت و احاطهٔ شرایع اسلام وحید ایام و جلالت علمی او مسلم یگانه و بیگانه می‌باشد.[2]

ولادت و وفات

امیر غیاث‌الدّین منصور در سال ۸۶۶ هـ ق. (۱۴۱۶ م. / ۸۴۰ هـ. ش.) در شیراز متولد شد و دربارهٔ سال وفات وی اتفاق نظر وجود ندارد. صاحب ریحانة الادب در بیان تاریخ وفات غیاث‌الدّین منصور بین سالهای ۹۴۰، ۹۴۸ و ۹۴۹ هـ مردد است. و دیگران

---

۱. ظاهراً مؤلف در ذکر سلسلهٔ آباء وی دچار لغزش قلم گشته و یا تلخیص نموده است. زیرا امیر صدرالدّین محمّد، پدر غیاث‌الدّین منصور، فرزند ابراهیم نبوده است بلکه خود فرزند غیاث‌الدّین منصور بوده و جدش نیز صدرالدّین محمّد نام داشته و پدر اوست که شرف الملة، ابراهیم نام دارد. ← سلسلهٔ آباء و نسب بیت دشتکی.

۲. ریحانه الادب، محمّد علی مدرس، ۴/ ۲۵۸.

تاریخ‌های ۹۴۸ و ۹۴۹ هـ را ثبت کرده‌اند. آرامگاه وی در زیر محل گنبد مدرسهٔ منصوریه[۱] و در صُفه (ایوان) شمالی مسجد شبستانه واقع است و تاکنون مزار او و نیز پدر بزرگوارش زیارتگاه مسلمانان شیراز بوده است.[۲]

چهرهٔ علمی و ویژگیهای فردی

از مهمترین ویژگیهای شخصی غیاث‌الدّین منصور می‌توان به جامعیت او در علوم مختلف اشاره کرد. در کتب شرح حال و تراجم او را با این عناوین ستوده‌اند:

> جامع معقول و منقول، حاوی فروع و اصول، اکمل اهل نظر، استاد بشر عقل حادی‌عشر، ثالث معلّمین، اعجوبهٔ روزگار و وحید ایام.[۳]

وی در ادبیات، منطق، کلام، فلسفه، تفسیر، فقه، اصول، طب، ریاضیات، طبیعیات، هیئت، نجوم، عرفان، اخلاق، داروشناسی و حتی در علوم غریبه صاحب نظر بوده و در همهٔ این زمینه‌ها تألیفاتی عمیق دارد.

و نیز در وصف او گفته‌اند:

> که افلاطون و ارسطو بلکه حکمای دهر و قرون اگر در زمان آن قبلهٔ اهل ایمان بودندی مفاخرت و مباهات به انخراط در سلک مستفیدان و ملازمان مجلس عالیش نمودندی.[۴]

عقل حادی‌عشر، کنایه‌ای است برگرفته از نظریهٔ فارابی دربارهٔ جامعه و شهر. تصویری که وی ارائه می‌دهد همانند مخروطی است که از عالِم به اعلم صعود داشته تا به رأس مدینهٔ فاضله می‌رسد که اعلم مردم و امام و پیشوای ایشان بر این رأس قرار می‌گیرد. آنگاه نوعی ارتباط فرضی میان این امام و عقل فعّال یا عقل دهم[۵] برقرار

---

۱. «صدرالدّین محمّد کبیر» در سال ۸۸۳ در محلهٔ دشتک شیراز که اکنون جزو محلهٔ سر دزدک و محلهٔ لب آب گشته است، این مدرسه را بنا نموده و به مناسبت نام فرزند ارشدش، آن را مدرسهٔ منصوریه نام نهاده است. این مدرسه در سال ۱۳۰۷ توسط میرزا حسن فسائی بازسازی و تعمیر شده است. فارسنامهٔ ناصری، ۲/ ۱۲۲۱)

۲. همان. ۱/ ۳۱۶.

۳. طبقات اعلام الشیعه، احیاء الداثر من القرن العاشر، شیخ آقابزرگ تهرانی، ۲۵۴.

۴. فوائد الرضویه فی اصول علماء المذهب الجعفریه، عباس قمی، ۶۶۸. و فارسنامهٔ ناصری، ۲/ ۱۰۴۲.

۵. حکمای الهی قدیم و بالاخص مشائیان، نظریهٔ هیئت بطلیموسی را در مورد افلاک نُه‌گانه مبنای مباحث فلسفی خود ساخته و براین اعتقادند که اوّل صادر از حق باید موجودی باشد که اولاً بسیط باشد تا از فاعل بسیط صادر شود و ثانیاً مفارق و مجرد از مادّه باشد تا از مجرد صادر شود و ثالثاً واحد باشد تا از واحد صادر شود و آن عقل است که جوهری است مجرد. مستقل بالذّات و بالفعل و جسم و جسمانی نیست تا مرکب باشد و دارای جنس و فصل. اولُ ما خلقَ الله العقلَ آنگاه می‌گویند. پس اوّل صادر، عقل اوّل است که

←

می‌سازد که انسان کامل رئیس و امام و همانند عقل یازدهم مفروض می‌شود. اولین کسی که به این معنا، رئیس خوانده شد، ابن سینا بود. و اول کسی که به عقل حادیعشر ملقب گشت خواجه نصیرالدّین طوسی (م. ۹۷۲) بوده است. در پی او غیاث‌الدّین منصور به این لقب شهرت یافت و او خود در اجازه‌ای که به فرزندش صدرالدّین محمّد دشتکی داده است، این لقب را به او اعطا کرده است.[۱]

در علم کلام و فلسفه آنچنان مهارت داشت که وی را امام الحکمه و سلطان الحکماء لقب داده‌اند. همچنانکه تبحر او در هیئت و نجوم نیز چندان زبانزد شده که از سوی شاه اسماعیل دوم برای تعمیر و تکمیل رصدخانه و زیج ایلخانی که یادگار خواجه نصیرالدّین و در شرف انهدام بود، به مراغه خوانده شد. در علم پزشکی نیز تحقیقاتی ارزنده داشته و اطبای دارالعلم شیراز تا مدتها کتابهای طبی او مانند معالم الشِفاء و الشافیه را به عنوان کتب درسی تدریس می‌کرده‌اند. قاضی نورالله شوشتری نیز می‌گوید:

> فقیر در مبادی تحصیل علم طب، کتاب شافیه [تألیف غیاث‌الدّین منصور] را نزد حکیم فاضل حاذق مولاناعمادالدّین محمود شیرازی خوانده است.[۲]

در خلاصه التواریخ آمده است:

> جناب میرغیاث‌الدّین را از روی جامعیت علوم، ثالث معلمین می‌نوشتند کمالات و تبحّر حضرت میر در علوم، زیادت از آن بود که در این مختصرات بیان توان نمود. در فضیلت آن جناب همین کافی است که در زمان خاقان صاحبقران، پادشاه جلیل، حضرت شاه اسماعیل (أنارَالله برهانَه) آن جناب را برای اتمام و تعمیر رصدی که سلطان العلماء المحققین، خواجه نصیرالملة و الدّین محمّد طوسی در مراغه آذربایجان بسته بود و به کل خراب گشته، از شیراز به آذربایجان طلبید و بعضی از موانع و سوانح دولتی که اتفاق افتاد موجب تأخیر و عدم

←

عنصر اعظم و اشرف است و همان لوح و قلم. عقل اوّل دارای دو جهت است: یکی امکان ذاتی، و دیگری وجوب غیری. عقل دوّم از جهت وجوب و کمال غیریِ عقل اوّل صادر می‌گردد و بالاخره عقل دوّم نیز منشأ صدور عقل سوّم است تا برسد به عقل دهم که آن را عقل فعّال گویند. (فرهنگ معارف اسلامی، دکتر سیّد جعفر سجادی، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، چاپ دوّم، تهران ۱۳۶۶، ۱۲۷۳/۲)

لیکن صحت این تقسیم از سوی حکمای جدید، تأیید نشده است. به‌عنوان مثال، علّامه طباطبائی در بدایة‌الحکمة (مرحلهٔ ۱۲، فصل ۱۱) پس از بحث دربارهٔ عقول طولیه می‌نویسد: فتبیّن أنّ هناک عقولاً طویلةً کثیرةً و إنْ لم یکنْ طریقٌ إلی احصاء عددِها . . . .

۱. طبقات اعلام‌الشیعه، احیاء الداثر من القرن العاشر، شیخ آقا بزرگ تهرانی، ۲۵۴.

۲. مجالس المؤمنین، ۲/ ۲۳۱.

تعمیر گردید.[1]

و نیز میرزا حسن حسینی فسائی در کتاب فارسنامهٔ ناصری با خامهٔ مدح، چهرهٔ این بزرگمرد را چنین به تصویر آورده است:

حضرت مغفرت مآب، جنت ایاب، استاد بشر، عقل حادیعشر، امیر غیاثالدّین منصور، خلف صدق المستغرق فی بحار رحمة الله الاحد الصمد، سیّد امیر صدرالدّین محمّد دشتکی شیرازی نوّرالله مضجعه جد اعلای نگارندهٔ فارسنامهٔ ناصری است.[2]

برخورد با شرایط سیاسی و درک موقعیت

با توجّه به وضعیت سیاسی ـ اجتماعی ایران در قرون نهم و دهم درمییابیم که غیاثالدّین منصور در عصری زندگی میکرد که از لحاظ سیاسی یکی از بحرانیترین دورههای تاریخی ایران بوده است. در زمان خود، حکومت تیموریان سنی مذهب را دیده بود و به همین سبب، عنصر تقیه در آثار دورهٔ جوانی او ظهوری واضح دارد. لیکن روی کارآمدن دولت شیعی مذهب صفویان، در بدو امر برای غیاثالدّین منصور که شیعهای معتقد بود، بستری مناسب را فراهم ساخت تا به نشر معارف الهی شیعه پردازد. از همین رو در آثار متأخر وی تقیه رنگ باخته و جای خود را به بیانی روشن از تعالیم خاندان عصمت و طهارت علیهم‌السلام داده است.

ورود به دربار صفوی

اوّلین و مهمترین استراتژی هر حکومتی پس از تشکیل آن، ایجاد نوعی وحدت فکری در میان مردم و همسو کردن افکار عمومی با خواستههای دولت خویش است. دولت صفوی نیز از این قاعده مستثنی نبود، لذا پس از آنکه از سوی شاه اسماعیل اول مذهب شیعهٔ اثنیعشری بهعنوان مذهب رسمی کشور اعلام شد، لازم بود که دولت بهسرعت به اشاعهٔ عقاید شیعی پردازد و برای تقویت وجههٔ مذهبی خود ناچار بود که دست نیاز به سوی علمای بزرگ و صاحب نظر دراز کند. به این منظور مقام صدارت را که در دوران تیموری وجود داشت به شکلی نو مبدل کرده و متصدی این مقام را

---

۱. خلاصةالتواریخ، میرقاضی احمد قمی حسینی، ۱/ ۲۹۶.
۲. فارسنامهٔ ناصری، ۲/ ۱۱۴۱.

صدرالشریعة خواندند. بدین ترتیب که صدر برگزیده سیاسی شاه بود و شاهان صفوی از این مقام برای نظارت بر طبقات روحانی استفاده می‌کردند. از آنجا که از دیدگاه دولت صفوی باور به مذهب رسمی، معادل بود با وفاداری به دولت، ریشه‌کنی عقاید مخالف نیز ضروری به نظر می‌رسید و این امر نیز قسمتی از وظایف صدر بود.[1]

به هر حال صدر در دستگاه صفوی از قدرت زیادی برخوردار بوده و به‌عنوان قاضی القضاة مملکت ریاست همه امور، نهادها و سازمانهای مذهبی، اطلاع بر تعمیر بقاع و خیرات، توجه به زراعت و رسیدگی به موقوفات از جمله وظایف دارندهٔ این منصب به‌شمار می‌رفت و از جانب او در شهرها نماینده‌هایی با عنوان شیخ‌الاسلام برای حلّ و فصل امور شرعی و مراقبت در حسن اجرای احکام شرعی گماشته می‌شد.[2]

اوّلین برگزیدهٔ سیاسی شاه اسماعیل که مقام صدارت به او اعطا شد، میرجلال الدّین استرآبادی بود. میان او که با نوشتن شرحی بر تهذیب الاصول علّامه حلّی شهرتی کسب کرده بود و غیاث‌الدّین منصور که حکیمی عمیق بود، بحثهایی درگرفت. شاه اسماعیل، به تشویق وزیرش میرزا شاه حسین که مردی دانش دوست بود، کوشید تا غیاث‌الدّین را در صدارت با جلال‌الدّین شریک گرداند لکن بر این امر موفق نشد.[3]

پس از فوت شاه در سال ۹۳۰ هـ فرزند ده‌ساله‌اش بهادر خان، شاه طهماسب بر کرسی سلطنت نشست و مجدداً غیاث‌الدّین منصور به منظور مشارکت در مقام صدارت به دربار تبریز دعوت شد. وی ابتدا دعوت را پذیرفت، ولی پس از آنکه از نزدیک با میرجلال‌الدّین استرآبادی برخورد کرد، نتوانست دیدگاههای وی را تحمل کند و به شیراز بازگشت. یکی از شعرای مدعو دربار صفوی موسوم به خلیل منجم در آن هنگام، خطاب به غیاث‌الدّین منصور چنین سروده است.

ای میر به القاب مقیّد رفتی — ننوشته تو را خلیفه أبجد رفتی
تعظیم تو آخر نه چو اول کردند — افسوس که نیک آمدی و بد رفتی[4]

امّا از آنجا که دولت صفوی در پی اجرای سیاست خود و کسب وجههٔ مذهبی، خود را ناگزیر به دعوت علما به دربار می‌دید، دارالعلم شیراز و در رأس حوزهٔ علمیه آن،

۱. ایران عصر صفوی، راجر سیوری، ۲۷.
۲. تاریخ ادبیات در ایران، ذبیح‌الله صفا، ۵/ ۱۷۲.
۳. روضات الجنات، ۲/ ۲۱۲.
۴. تاریخ ادبیات ایران، ذبیح‌اللّه صفا، ۵/ ۳۴. و خلاصة التواریخ، احمد قمی، ۲۹۷.

غیاث‌الدّین منصور بسیار مورد توجه شاه بود و وی در این زمان پس از پدرش سیّد سند و جلال الدّین دوانی که هر دو از دنیا رفته بودند، استاد مطلق این حوزه محسوب می‌شد، لذا شاه در دعوت او به دربار اصرار فراوان داشت.

سرانجام در سال ۹۳۶ هـ مجدداً از سوی شاه طهماسب که تقریباً شانزده ساله شده بود به دربار دعوت شد تا این بار مستقلاً مقام صدارت را عهده‌دار باشد. غیاث‌الدّین منصور نیز این سمت را پذیرفت و تا سال ۹۳۸ هـ به مدّت ۲ سال متصدی این مقام بود.[۱]

پس ازگذشت چند سال، این تجربهٔ موفق دولت و نیز مسائل و مقاصد سیاسی دیگر سبب شد که علمای شیعهٔ عرب زبان در مناطق شیعه نشین مانند: لبنان و جبل عامل نیز مورد توجه قرار گیرند. حوزه‌های لبنان و نجف سالها مرکز تشیع بوده و فرهنگ شیعی در آنجا غنای کاملی یافته بود.

به گزارش احسن التواریخ:

> در آن اوان از مسایل مذهب حق جعفری و قواعد و قوانین ائمهٔ اثنی‌عشری اطلاعی نداشتند زیراکه ازکتب فقه امامیه چیزی در میان نبود و تنها جلد اول ازکتاب قواعد الاسلام، از جمله تصانیف سلطان العلماء المتبحرین حلّی، در دست بودکه شریعت پناه، قاضی نصرالله زیتونی داشت و از روی آن تعلیم و تعلم مسایل دینی می‌نمودند ...[۲]

به لحاظ اینکه، دولت صفوی، تقویت فقه و فقاهت شیعی را یکی از اهداف خود برمی‌شمرد و این امر با ظاهرسازی و ظاهرگرائی شاهان صفوی و قشون قزلباش نیز تطبیق کامل داشت، فقهای شیعهٔ جبل عامل و نجف نیز در شمار مدعوین دربار قرار گرفتند.

شاه طهماسب، با ارسال صله برای مجتهدین بزرگی چون شیخ علی کَرَکی (محقق کرکی) و شیخ ابراهیم قطیفی ایشان را به ایران دعوت کرد، شیخ ابراهیم بنا بر وظیفه‌ای که تشخیص داده بود، صله را رد کرد و گفت: حاجتی به آن ندارم. اما شیخ علی کرکی ضمن قبول صله، در اعتراض به شیخ ابراهیم گفت:

> خطا کردی زیرا به ترک تأسی امام، یا حرام مرتکب شده‌ای یا مکروه. امام حسن علیه‌السلام جوائز معاویه را قبول کرد، نه تو بالاتر از امام علیه‌السلام هستی و نه این سلطان بدتر از معاویه.[۳]

در هر حال، در سال ۹۳۸ هـ، شیخ علی بن عبدالعال کرکی عاملی از عراق به تبریز

---

۱. بزرگان شیراز، رحمت‌الله مهراز، ۱۷.
۲. احسن التواریخ، حسن بیک روملو، ۶۱.
۳. روضات الجنّات، محمّدباقر موسوی خوانساری، ۱/ ۲۵.

رفت و مورد توجه شاه قرار گرفت و مقامی بلند یافت، به‌طوری که اعلام شد در فرمانها، اوامر و نواهی، فرمان شیخ بر فرمان شاه مقدم است.

در اعلامیه‌ای که شاه طهماسب در این مورد صادر کرد با تمسک به حدیثی از امام صادق علیه‌السلام آمده است:

لایح و واضح است که مخالفت حکم مجتهدین که حافظان شرع سیّدالمرسلین‌اند با شرک در یک درجه است. پس هر که مخالفتِ خاتم المجتهدین، وارث علوم سیّدالمرسلین، نائب‌الائمةالمعصومین، لازال کاسمه العلیّ علیّاً عالیاً، کُند و در مقام متابعت نباشد، بی‌شائبه ملعون و مردود و از این آستان مَلِک آشیان مطرود است و به سیاسات عظیمه و تأدیبات بلیغه مؤاخذه خواهد شد.

کتبه طهماسب بن شاه اسماعیل الصفوی، الموسوی.[1]

و در حکم دیگری در مورد محقق کرکی آمده است:

علمای رفیع المکان اقطار و امصار، روی عجز بر آستانهٔ علومش نهاده به استفادهٔ علوم از مقتبسات انوار مشکوة فیض آثارش سرافرازند ... مقرر فرمودیم که سادات عظام و اکابر و اشراف فخام و امرا و وزرا و سایر ارکان قدسی صفات، مؤمی الیه را مقتدا و پیشوای خود دانسته، در جمیع امور اطاعت و انقیاد به تقدیم رسانیده، آنچه امر نماید، بدان مأمور، و آنچه نهی نماید، بدان منهی بوده، هرکس را از متصدیان امور شرعیه ممالک محروسه و عسکر منصوره عزل نماید، معزول و هر که را نصب نماید، منصوب داشته، خود را در عزل و نصب مزبورین به سند دیگری محتاج ندانند.[2]

با توجه به اینکه محقق کرکی، ایرانی الاصل نبوده و با وضعیت سیاسی و اجتماعی داخل ایران چندان آشنائی نداشت، طبیعی بود که فرصت طلبان به‌عنوان مشاور اطراف ایشان را بگیرند و با استفاده از قدرت سپاه قزلباش و نیز قدرت ظاهری فوق‌العاده‌ای که از جانب شاه به وی تفویض شده بود، دست به اعمالی بزنند که قبلاً حکم اباحهٔ آن را گرفته بودند و هر مخالفتی را مساوی با شرک دانسته، با لعن و طعن به تسویه حسابهای شخصی مبادرت ورزند.

از جمله اولین فرمانهای شیخ علی کرکی این بود که در هر شهر و قریه‌ای امامی را بگمارند تا با مردم نماز بگذارد و شرایع دین را به آنان بیاموزد. و در پی آن علمای

---

۱. روضات الجنّات، محمّدباقر موسوی خوانساری، ۳/ ۳۶۳.
۲. همان، ۴/ ۳۶۴.

مخالف از شهرها اخراج شدند.[1] و بدین ترتیب بازار تهمت بی‌دینی، تسنن، مخالف بودن و پایبند شریعت نبودن متوجه بسیاری از علما و فضلا شد و حتی افرادی همچون مولی حسین اردبیلی الهی که اولین کسی بود که در بیان احکام و دیدگاههای شیعه به زبان فارسی قلم زده و در مناقب اهل بیت و ائمهٔ اثنی‌عشریه صاحب رساله بوده و علاوه بر آن شرحی مبسوط بر نهج‌البلاغه دارد، به تهمت تسنن متهم گشت[2] کار شایعه و تهمت چندان رواج یافت که در مواردی منجر به قتل علمای مخالف گشت. چنانکه در هرات عالمان و دانشمندانی چون احمد بن یحیی‌بن سعدالدّین تفتازانی (فرزند مسعود بن عمر تفتازانی، امیر نظام‌الدّین عبدالقادر سهندی، سیّد غیاث الدّین محمّد بن یوسف رازی، قاضی صدرالدّین محمّد امامی و دیگران کشته شدند و حتی امیر جمال‌الدّین محدث دشتکی با وجودی که مردم را به متابعت اهل بیت ترغیب می‌کرد در معرض قتل قرار گرفت.[3]

گرچه این اوضاع آشفته تنها منحصر به زمان صدارت محقق کرکی نبود بلکه پیش از او نیز سابقه داشت.

انزوای سیاسی و انتحال آثار

سرانجام شعلهٔ آتش افروختهٔ حسادت و سعایت، دامنگیر صاحبان منصب صدارت نیز گشت و علی‌رغم اینکه محقق کرکی در بدو امر، به منظور مشارکت با غیاث‌الدّین در مقام صدارت به دربار خوانده شد، لیکن با اعطای فرمان شاه به وی: که هر که را او نصب کند، منصوب است و هر که را عزل کند معزول است و در این عزل و نصب به سندی دیگر احتیاج نیست. طبیعتاً از قدرت اجرائی بیش از قدرت غیاث‌الدّین بهره‌مند شد. امّا این امر در ابتدا نتوانست بر دامن حکیمی فرزانه چون غیاث‌الدّین منصور و فقیهی وارسته چون محقق کرکی گرد کدورت بنشاند و در ابتدا بین این دو عالم جلیل‌القدر روابط خوبی برقرار بود و قرار گذاشتند از محضر یکدیگر استفاده کنند، یک هفته محقق کرکی شرح تجرید قوشچی را نزد غیاث‌الدّین بخواند و هفتهٔ دیگر، غیاث‌الدّین،

---

۱. روضات الجنّات، محمّدباقر موسوی خوانساری، ص ۳۶۱.

۲. همان، ۲/ ۳۱۹ و ۳۲۰.

۳. همان، ۱/ ۳۴۲.

کتاب قواعد علّامه حلّی را نزد محقق کرکی بیاموزد.[1] این روابط سنجیده می‌توانست از طریق پیوند دو فرهنگ شیعی داخل و خارج ایران و قرابت عقل و نقل در تبیین اصول و فروع مذهب شیعه، ثمرات با ارزشی را پدید آورد، چنانکه این پیوند و ثمرات حاصل آن، یک نسل بعد، در وجود دیگر مفاخر شیعه همچون شیخ بهائی و میرداماد تبلور یافت.

امّا افسوس که تنها مدتی بر این منوال گذشت و سرانجام مفسدان سخن‌چینی کردند و ما بین این دو بزرگوار را به هم زدند.[2] و در نزد شیخ سعایت وی کردند که به مذهب فلاسفه رغبت تام دارد و مقید به احکام و عبادات شرعی نیست.

قاضی نوراللّه شوشتری در این مورد می‌گوید:

> حکایاتی که در باب عدم تقید حضرت میر به احکام شرع اقدس مذکور می‌شد، وسیلهٔ نقار خاطر شریف جناب شیخ بزرگوار شد و بعضی از مفسدان در مقام افساد درآمده، مبانی نزاع استحکام تمام یافت.[3]

سرانجام این اختلاف در یک مورد با پیدا شدن بهانه‌ای بروز تام یافت. یکی از فرمانهایی که محقق کرکی به سراسر مملکت ابلاغ کرد، تغییر قبلهٔ مساجد و محرابها از جنوب غربی به جنوب بود. البته مسألهٔ تعیین قبله امری است کاملاً موضوعی و کارشناسانه و به‌طور مستقیم ربطی به شناخت احکام شرعیه که تخصص محقق کرکی بود، نداشت، از طرف دیگر، مساجد قدیمی ایران که توسط معماران متخصص بنا شده بود همه مبتنی برمبانی علمی و ریاضی و نجومی بوده که فرمان فوق مستلزم خرابی بسیاری از آنها می‌گشت. روزی در مجلس شاه بحث تغییر قبله مطرح شد، غیاث‌الدّین که خود در منصب صدارت دینی بود و خود را مسئول می‌دانست گفت:

> تغییر مساجد بر وجه صحت، بی‌رسم دائره هندسی و دانستن بعضی از مسائل هیئت و هندسه صورت نبندد و شیخ را بر آن اطلاعی نیست.

شیخ عصبانی شد و کار اختلاف بالا گرفت. در مجلسی دیگر، شیخ متعرض نظر غیاث‌الدّین شد و این آیه را تلاوت کرد:

﴿سَيَقُولُ السُّفَهاءُ مِنَ النّاسِ ما وَلّيهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِم الَّتي كانُوا عَلَيْها﴾.[4]

---

۱. فارسنامه ناصری، فسائی، ۳۹۰/۱، حوادث سال ۹۳۸.

۲. همان. و نیز فوائد الرضویه فی احوال علماء المذهب الجعفریه، عباس قمی، ۶۶۸.

۳. مجالس المؤمنین، ۲/ ۲۳۱.

۴. بقره: آیه ۱۴۲ (به زودی مردمان بی‌خرد خواهند گفت که چه چیز آنها را از قبله‌ای که بر آن بودند برگردانید).

و در ضمن آن، باکنایه غیاث‌الدّین منصور را به جهل و سفاهت موصوف ساخت. این خبر به غیاث‌الدّین رسید و در جواب شیخ این آیه را نوشت:

﴿ولَئِنْ أَتيتَ الَّذين أُوتوا الكتابَ بِكُلِّ آيةٍ ما تَبِعُوا قِبلَتَك و ما أَنْتَ بِتابعٍ قبلتَهم و ما بعضُهم بتابعٍ قبلةَ بعضٍ و لَئِنْ اتَّبعْتَ أَهواءَهم من بعدِ ما جاءَكَ مِن العلم إنّكَ إذاً لَمِنَ الظّالِمينَ﴾ [1]

در این اختلاف، شاه نیز به حمایت از محقق کرکی برآمد و در نتیجه غیاث‌الدّین منصور در سال ۹۳۸ ه‍، در سن ۷۲ سالگی از مقام صدارت استعفا داد و با آزردگی تمام تبریز را ترک و به شیراز بازگشت و تا پایان عمر تنها به تألیف و تدریس و تربیت شاگرد در مدرسهٔ منصوریهٔ شیراز پرداخت.[2]

تداوم اختلاف غیاث‌الدّین با دستگاه حکومت و جریان فکری حاکم باعث انزوای هر چه بیشتر وی شد. و حتی بعد از او گریبان حوزهٔ عقلی و فلسفی شیراز را گرفت. خود نیز دیگر تمایل و گرایشی به دستگاه صفویه نشان نداد و حتی از دو فرزندش، صدرالدّین محمّد را که فهیم‌تر بود و به علوم عقلی گرایش داشت، می‌نواخت. ولی شرف الدّین علی را به‌علت نزدیکی به دستگاه مورد انتقاد قرار می‌داد. و در وصف او چنین می‌گفت:

هر کجا بی‌هنری هست بدو می‌بخشند   بیشتر زآنچه ز ایام تمنا دارد[3]

کناره‌گیری غیاث‌الدّین از سیاست و دربار، خشم شاه را برانگیخت و این خشم متوجه فرزندش صدرالدّین محمّد ثانی نیز گشت تا جائی که تصمیم به قتل او گرفت و سبب شد تا وی در سال ۹۶۱ ه‍. مدرسهٔ منصوریهٔ شیراز را ترک کرده و به گیلان بگریزد و به خان احمد گیلانی پناه آورد. اکثر دانشمندان خاندان دشتکی نیز جلای وطن کرده به حجاز و هند رفتند. بسیاری از شاگردان غیاث‌الدّین نیز مورد بی‌مهری و تهمت تسنن و مخالفت با محقق کرکی قرار گرفتند.

اختلافی که بین غیاث‌الدّین و دولت صفوی ایجاد شده بود، باعث شد که حتی کُتّاب نیز کمتر به نسخه‌برداری از آثار وی همّت گمارند. زیرا نه از لحاظ سیاسی صلاح بود و

---

۱. بقره: ۱۴۵ (اگر همه نشانه‌ها را برای اهل کتاب بیاوری از قبله تو تبعیت نخواهند کرد و تو نیز تابع قبله آنان نیستی و بعضی از آنان نیز تابع قبلهٔ بعض دیگر نخواهند بود و اگر بعد از آنچه از علم به تو رسیده، از هوای ایشان تبعیت کنی، همانا از ستمکاران خواهی بود.)

۲. فارسنامهٔ ناصری، حوادث سال ۹۳۸، ۱/۳۹۱.

۳. همان، ۲/ ۱۱۴۱.

نه از نظر اقتصادی مقرون به صرفه! بدین‌سان آثار غیاث الدّین کمیاب و گاه منحصر به‌فرد ماند. این امر به حدّی بود که یک نسل پس از غیاث‌الدّین کسانی بتوانند به سرقت آثار او بپردازند و آنها را به خود نسبت دهند. برخی نیز چون ابوالحسن ثانی و ملامیرزاجان شیرازی در کل، منکر تألیفات وی شده‌اند. و قطعاً به همین دلیل است که قاضی نورالله شوشتری پس از برشمردن آثار غیاث‌الدّین و اعلام اینکه اکثر آنها را خود دیده و مطالعه کرده است می‌گوید:

غرض از تفصیل تصانیف میر و اظهار تشرف به مطالعهٔ اکثر آن، رد بر کلام بعضی از افاضل عصر است مثل ابوالحسن کاشی و ملامیرزاجان شیرازی[1] که مصنفات حضرت میر را ـ که اکثر به‌واسطهٔ نفاست متداول نشده است و به دست هر که می‌افتد به آن ضنّت می‌کند ـ به دست آورده، سخنان خوب را از آنجا می‌دزدند و جهت پی غلط کردن می‌گویند که از تصنیفات میر غیاث‌الدّین منصور غیرنامی نیست و بعضی کتب که در مصنفات متداولهٔ خود نام آن را مذکور ساخته است، وجود خارجی نیافته‌اند. و اگر احیاناً یکی از آن کتب به دست طالب علمی افتد و از دزدی ایشان مطلع شود، دعوی توارد می‌کنند. از حضرت استاد محقق عبدالواحد بن علی شوشتری (روّح اللّه روحَه) شنیده شد که می‌فرمودند که ملا ابوالحسن شش دلیل از جمله ادله‌ای راکه در رسالهٔ اثبات واجب ذکر کرده و آنها را از جمله خواص فکر خود شمرده، از شرح هیاکل حضرت میر انتحال نموده است و در ایامی که به التماس بعضی از اعزه، ردی بر رسالهٔ او می‌نوشتم و اظهار سرقت و انتحال او کردم، آن رساله را متروک ساخته، رسالهٔ دیگری تألیف نمود، اگر چه آن نیز خالی از سرقت و انتحال نیست.[2]

گمنام ماندن این حکیم فرزانه در میان صفحات تاریخ و فرسودگی آثار گرانقدر و ارزشمندش که درواقع دستمایهٔ حکمت متعالیهٔ صدرالمتألهین را فراهم ساخت، ظلمی بود که شرایط سیاسی حکومت شیعه نام صفوی بر شیعه‌ای بحق از آل علی علیه السلام روا داشت. و این در حالی است که صدرالمتألهین از او چنین یاد می‌کند:

الذی هو سرُّ ابیه المقدس، غیاثُ اعاظم السادات و العلماء، المنصورُ المؤیَّدُ من عالَم الملکوت.[3]

چنین احترامی از ملاصدرا جز دربارهٔ استادانی چون شیخ بهائی و میرداماد سابقه نداشته است. و این ناشی از شناخت او از غیاث‌الدّین منصور و شناخت بی‌مهری‌ها و

---

۱. ملا حبیب‌الله باغنُوی معروف به میرزا جان شیرازی (م. ۹۹۵) از شاگردان معروف جمال الدّین محمود شیرازی و همدرس با مقدس اردبیلی بوده است. وی آثار متعددی در منطق، اصول، کلام، حکمت و طب از خود برجا گذاشته است.

۲. مجالس المؤمنین، ۲/ ۲۳۲.

۳. الاسفار الاربعة، ۶/ ۸۶.

جهالت‌هایی بود که روح این حکیم فرزانه را می‌آزرد و صدرالمتألهین نیز خود این بی‌مهری‌ها را تجربه کرده بود.

صاحب حبیب السیر دربارهٔ او می‌گوید:

او حالا [قبل از حوادث سال ۹۳۰] به وفور علم و دانش در اطراف و اکناف عالم به‌غایت مشهور است و مهارتش در فنون حکمی و ریاضی ضرب‌المثل علمای نزدیک و دور، و در مدرسهٔ پدر بزرگوار خویش به افادت مشغول است.[۱]

این ظلم تنها به گمنام ساختن او و اندراس آثارش ختم نشد بلکه ظلم بزرگتر را برخی تاریخ‌نگاران بر این حکیم فقید روا داشتند. یک جا او و پدرش را مشکوک الاعتقاد به مراسم مذهب جعفری معرفی‌کرده‌اند،[۲] و جای دیگر با کمال وقاحت، به لوث کردن جریان انزوای سیاسی او می‌پردازند. صاحب خلاصة التواریخ در گزارش اواخر عمر غیاث‌الدّین با لحنی آمیخته با تمسخر و استهزاء از وسواس و ترس این حکیم از بیماری سفلیس سخن می‌گوید و این وسواس را عامل انزوای او معرفی می‌کند.

میر از مرض آتشک به‌غایت محترز بوده چنانچه از جمیع مردم محترز و متنفّر می‌شد و دست به دست هیچ فردی از افراد انسانی نمی‌رسانید به ملاحظهٔ آنکه مبادا آتشک داشته باشد.

و در وصف او چنین سروده‌اند:

آن میر که پوشیده ز وسواس لباس — وز آتشکش مدام بیم است و هراس

وسواس نداشت دست از دامن او — هرچند که او بشست دست از وسواس[۳]

شاگردان غیاث‌الدّین منصور

پیش از این بیان شد که غیاث‌الدّین منصور پس از آنکه در سن ۷۲ سالگی از مقام صدارت استعفا نمود، به شیراز بازگشت و تا پایان عمر به تألیف، تدریس و تربیت شاگرد در مدرسهٔ منصوریه پرداخت. لیکن اختلاف وی با دستگاه حکومت سبب انزوای روزافزون وی، جلای وطن و هجرت دانشمندان خاندان دشتکی و مورد اتهام قرارگرفتن شاگردان وی گشت.

---

۱. حبیب السیر، خواندمیر، ۴/ ۶۰۲.

۲. روضات الجنات، ج ۷، ص ۱۷۷. استفاد من بعض التواریخ المعتبرة أنَّ صاحب العنوان (غیاث‌الدین منصور دشتکی) کان من جملة وزراء السلطان حسین میرزا بایقری التیموری و من بعضها الآخر انه مشکوک الاعتقاد علی مراسم المذهب الجعفری مثل والده الامیر صدرالکبیر ....

۳. خلاصة‌التواریخ، احمد قمی، ۲۹۷.

اینک از میان شاگردان وی، به ذکر نام تعدادی که از همه مشهورتر بودند بسنده می‌کنیم:

۱. شرف‌الدّین علی فرزند ارشد غیاث‌الدّین منصور. گرچه وی به اندازهٔ برادرش صدرالدّین محمّد به علوم عقلی و نقلی گرایش چندانی نداشت و هیچ اثر علمی نیز از خود بر جای نگذاشت، لیکن به‌عنوان فرزند ارشد تحت تعلیم پدر بود و غیاث‌الدّین کتاب مقالات العارفین و کتابی در تصوف و اخلاق را به اسم وی نگاشته است.[1]

۲. امیر صدرالدّین محمّد (صدرالدّین ثانی) فرزند دوّم غیاث‌الدّین منصور. وی که با جدّ بزرگوارش همنام بود همانند او به علوم عقلی گرایش داشت و از همین رو بسیار مورد توجّه پدر قرار گرفت.

۳. مولانا مصلح الدّین لاری. وی که سرآمد شاگردان امیر غیاث‌الدّین می‌باشد، در شیراز به تکمیل معلومات و کسب فضایل پرداخت و سپس به هندوستان عزیمت کرد و به خدمت پادشاه آن سرزمین درآمده و از طرف پادشاه ملقّب به صدر گردید. آنگاه به حجاز و عراق و ترکیه رفت و از سوی سلیمان خان، قیصر روم، مورد احترام فراوان قرار گرفت و به تدریس در آن سرزمین تشویق شد. سپس از اسلامبول به بغداد رفت و در آنجا مصاحب اسکندر پاشا، بیگلربیگی عراق بود و در همین ایام تاریخ آل عثمان را به رشتهٔ تحریر درآورد و در پی آن به تألیف کتب دیگری همچون: حاشیه بر حاشیهٔ علّامه دوانی؛ حاشیه بر شرح جامی؛ شرح فارسی هیئت قوشچی؛ حاشیه بر انوار التنزیل و... (مجموعاً ۱۲ تألیف) پرداخت. وی در سال ۹۸۱ ه (یا ۹۷۹ ه) در بغداد درگذشت.[2]

۴. جمال‌الدّین محمود شیرازی. یکی دیگر از چهره‌های بارز در میان شاگردان غیاث‌الدّین منصور که به‌طور قطع در حدود سال (۹۶۰ تا ۹۶۵) ریاست حوزهٔ فلسفی شیراز را برعهده داشته است. عدّه‌ای او را شاگرد علّامه دوانی می‌دانند در این صورت وی در زمان مرگ دوانی (سال ۹۰۸ هـ) بسیار جوان بود و لذا بیشتر تتلمذ او نزد غیاث‌الدّین منصور بوده است. وی در طول سالهای ۹۴۸ تا ۹۶۰ ه در تبریز اقامت داشته و سپس به شیراز بازمی‌گردد. در این بازگشت عدّه‌ای در دروازهٔ اصفهان به او و

---

۱. طرایق الحقایق، معصوم شیرازی (معصوم علیشاه)، ۳/ ۱۲۲.
۲. بزرگان شیراز، ۳۳۵.

خانواده‌اش حمله کرده، داماد او را کشتند و اموال او را همراه با کتب و یادداشت‌هایش، غارت کردند.[1] شاید به همین دلیل است که آثار زیادی از او باقی نمانده است. از جمله آثار او می‌توان به شرح بر اثبات‌الواجب دوانی؛ قدم و حدوث اجسام؛ حاشیه برشرح قدیم دوانی اشاره کرد.

۵. تقی الدّین ابوالخیر محمّد بن محمّد الفارسی.[2] وی که در زمرهٔ شاگردان بنام غیاث‌الدّین منصور می‌باشد، احتمالاً از تدریس صدرالدّین کبیر نیز بهره جسته است. زیرا در کتاب صحیفه النور خود از صدرالدّین کبیر با لقب الاستاذ یاد می‌کند. تألیفات وی عبارتند از: صحیفة النور، کتابی حجیم در انواع حکمت؛ تهذیب الاصول در علم ریاضیات و تحلیل اصول هندسی اقلیدس؛ بستان الادب در انواع علوم ادبی؛ طلیعة العلوم که مختصر کتاب صحیفة النور می‌باشد؛ الموضوعات؛ مفتاح السعادة؛ حل التقویم که در سال ۹۳۸ ه به تألیف درآمده و مؤلف آن را به استادش غیاث‌الدّین تقدیم کرده و صاحب کشف الظنون نیز از این کتاب، بسیار اقتباس نموده است؛ رساله‌ای در علم اسطرلاب؛ اسامی العلوم و اصطلاحاتها. کتاب اخیر بعد از وفات علّامه خَفْری در سال ۹۵۷ به‌تحریر درآمده است، زیرا مؤلف در آغاز متذکر شرح حال علّامه خفری شده است. فهرست اجمالی عناوین و مباحث این کتاب حجیم و پرارزش از این قرار است: فضیلت علم و حکمت و فوائد آن؛ آداب تعلیم و تعلم؛ شمه‌ای دربارهٔ اخلاق کریمه؛ تهجدهای فردی و معارف الهی. سپس به بیان اسامی علوم و فروع هر یک و انواع و اقسام آنها پرداخته و مصطلاحات هر علم اعم از فلسفه؛ کلام؛ اصول؛ ریاضیات (شامل: حساب، هیئت، هندسه)؛ نجوم؛ جغرافیا؛ معانی و بیان و بدیع را جداگانه شرح می‌دهد. پس از ذکر فروع علم فلسفه و انواع آن یعنی فلسفهٔ نظری، فلسفهٔ عملی، فلسفهٔ الهی و فلسفهٔ طبیعی شرح کامل آن را به صحیفة النور ارجاع داده است و پس از آنکه از علوم قرآن و انواع آن مانند ناسخ و منسوخ، تأویل و تنزیل و غیره یاد می‌کند، متذکر می‌شود که اولین کسی که دربارهٔ این علوم سخن راند، کلام الله الناطق، امیرالمؤمنین، علی علیه‌السلام بودند.

۶. وجیه‌الدّین سلیمان القاری الفارسی. وی ناسخ یکی از نسخه‌های تفسیر تحفة الفتی فی تفسیر هل أتی و یکی از اساتید ابوالقاسم بن ابی حامد بن نصرالبیان کازرونی مؤلف

---

۱. فردوس، علاءالملک شوشتری، ۵۶.

۲. الذریعه، ۲/ ۱۱ - ۹ : ۱۵/ ۲۵ : ۷/ ۶۷.

کتاب مشهور سُلّم السموات می‌باشد که در سالهای ۹۷۰ الی ۹۹۰ ﻫ از مراجع دیار عراق عجم و خراسان بوده است.[۱]

۷. شیخ شهاب‌الدّین علی دانیالی فسوی البرازی الجهرمی. وی شاگرد محقق دوانی و امیر غیاث‌الدّین بوده است. جدش رکن الدّین دانیال از مشایخ صوفیه می‌باشد. و خود نیز شاعری صوفی مشرب است. وی در شهرستان جهرم متوطن بوده و کتابی به رشتهٔ تحریر درمی‌آورد موسوم به جواهر الادراج و زواهر الابراج، مشتمل بر ۴۷ حدیث صحیح از ائمهٔ طاهرین علیهم‌السلام و این احادیث را با حدیث محبت آل نبی پایان داده و سپس به شرح فارسی احادیث پرداخته است.[۲]

۸. امیر ابوالفتح شریفی. شرحی بر آداب البحث قاضی عضدالدّین ایجی (م. ۷۵۶) دارد و در این شرح از حاشیهٔ استادش غیاث‌الدّین بر این کتاب مطالبی را نقل می‌کند.[۳]

۹. فخرالدّین محمّد بن حسین حسینی استرآبادی. وی تألیفات متعددی در علوم عقلی داشته که بر اکثر نسخ آنها با عنوان سمّاکی امضاء نموده است. لازم به ذکر است که وی معاصر با شهید ثانی بوده و غیر از فخرالدّین احمد سمّاکی، معاصر محقق داماد (م. ۱۰۴۰ ﻫ) می‌باشد. از تألیفات وی می‌توان به رسالهٔ اثبات‌الله اشاره کرد که حاشیهٔ اوست بر بخش الهیات شرح جدید قوشچی بر التجرید که در سال ۹۴۱ ﻫ. نگاشته شده است. و نیز آداب المناظره و الأسئلة السماکیة. کتاب اخیر شامل سه مسألهٔ فقهی و فروع آن است وی این مسائل را برای شیخ زین‌الدّین (شهید ثانی (م. ۹۶۶ ﻫ) ارسال داشته و شیخ به این سؤالات پاسخ داده است. این پاسخها به نام جوابات المسائل الفخریة موسوم می‌باشد.[۴] همان‌طور که حواشی او بر تجرید به حواشی فخریه معروف است.

۱۰. کمال‌الدّین حسین بن شرف‌الدّین عبدالحق اردبیلی، متخلص به الهی و متوفای ۹۵۰ ﻫ می‌باشد. از شاگردان علّامه دوانی و غیاث‌الدّین منصور بوده و صاحب دیوان الهی اردبیلی؛ منهج الفصاحة فی شرح نهج‌البلاغه و تاج المناقب، ائمه اثنی‌عشر و ۱۲ اثر دیگر. در جوانی از اصحاب سلطان حیدر صفوی، نبیرهٔ شیخ صفی‌الدّین اردبیلی بوده و از جانب وی مأمور به ارشاد در شیراز شده است.[۵] در علوم عقلی و نقلی متبحّر بود و تشیع خود

---

۱. الذریعة، ۱۲/ ۲۲۱.
۲. همان، ۵/ ۲۶۰.
۳. همان، ۶/ ۹.
۴. ﻫ. م.، ۱/ ۳۱ و ۹۹؛ ۲/ ۸۶.
۵. همان، ۹/ ۹۲.

را در زمان شاه اسماعیل ظاهر کرد.

۱۱. شیخ احمد جمال الدّین خلخالی. شاعر و صاحب دیوان فنائی خلخالی. در شیراز از کلاس درس غیاث‌الدّین منصور بهره گرفته آنگاه پس از انجام حج خانهٔ خدا به قزوین عزیمت کرده و در آن شهر ساکن و به تدریس اشتغال یافت و در سال ۹۸۵ ه بدرود حیات گفته است.[۱]

۱۲. میرقوام الدّین شیرازی. شاعر و صاحب دیوان قوامی شیرازی. علاوه بر آن رساله‌ای به زبان فارسی نگاشته است در صنعت سکوک و قباله‌جات و تاریخ قضاة فارس.[۲]

۱۳. مقصود کاشانی. شاعر و صاحب دیوان، وی طلبه‌ای از اهل کاشان بوده در پیشهٔ خرده‌فروشی و صاحب طبعی نیک. با محتشم کاشانی نیز مهاجات داشته است و در سال ۹۸۷ ه در شهرستان یزد به طرز مشکوکی به قتل می‌رسد.[۳]

۱۴. شیخ نصرالبیان انصاری. نیای ابوالقاسم کازرونی مؤلّف سُلّم السموات.[۴]

۱۵. مولی محمّد نصرالله معمائی.[۵]

۱۶. میرزا شرف جهان قزوینی (۹۱۲-۹۶۱). وی فرزند قاضی جهان و از سادات جلیل‌القدر شیراز بود که در خدمت غیاث‌الدّین منصور درس خوانده و پس از مدّت ۱۲ سال، شاگرد جمال‌الدّین محمود بود و در سفر و حضر او را همراهی کرده است. وی نیز با آنکه پدرش مدّتی مقام وزارت داشت، مورد بی‌مهری شاه و تهمت تسنن واقع شد.[۶]

۱۷. امیر فتح‌الله شیرازی، مشهور به شاه فتح‌الله کبیر جدّ فتح‌الله قاضی شیرازی. وی از سادات شیراز و از شاگردان سرشناس غیاث‌الدّین منصور است و بعد از او، از محضر جمال‌الدّین محمود شیرازی استفاده کرده و در همهٔ فنون حکمت، هیئت، ریاضی، طب و علوم غریبه و دانش‌های ادبی، یگانهٔ روزگار گردید. وی در سال ۹۲۲ ه. به امر اکبر شاه، براساس زیج گورکانی به تغییر تاریخ قمری ناقص به شمسی کامل مبادرت ورزید و آن را تاریخ الهی نامید. وی در سال ۹۹۷ ه. در کشمیر درگذشت.[۷]

---

۱. الذریعة، ۹/ ۲۰۳ و ۸۴۸.
۲. همان، ۹/۸۹۱.
۳. همان، ۹/۱۰۹۰.
۴. مجلهٔ معارف، دورهٔ سیزدهم، شماره ۲، مقالهٔ اخلاق منصوری، تصحیح عبدالله نورانی، ۹۷.
۵. همان.
۶. الذریعة، ۹ / ۵۱۵.
۷. همان، ۲۴/ ۷۶.

۱۸. میرزا قاسم گنابادی. شاعر و متخلص به قاسمی در دوران شاه طهماسب صفوی (سالهای ۹۳۰ تا ۹۴۸ هـ) و صاحب چندین مجموعهٔ شعری است: شاهنامه (در دو کتاب)؛ شاهرخ نامه (۵۰۰۰ بیت)؛ لیلی و مجنون (در ۲۵۴۰ بیت)؛ خسرو و شیرین (۳۰۰۰ بیت).[۱] وی علوم و ریاضیات را از محضر غیاث‌الدّین منصور بهره گرفت.

۱۹. کمال‌الدّین حسین ضمیری اصفهانی. شاعر و معاصر شاه طهماسب بوده و در دوران سلطان محمّد به سال ۹۷۳ هـ فوت کرده است. در علوم ریاضی شاگرد غیاث‌الدّین منصور بوده است.[۲]

طبقه‌بندی آثار و تألیفات

کتب، تصانیف و تألیفات متعدد امیرغیاث‌الدّین که بالغ بر ۶۰ اثر می‌باشد در اثبات تبحّر و تفنّن وی برهانی است قاطع و حجّتی واضح.

پیش از این متذکر شدیم که مهمترین ویژگی شخصیتی وی، جامعیت در علوم شناخته شده است، لذا این انتظار کاملاً طبیعی می‌نماید که در هر شاخه از شاخه‌های علوم، تألیفی از وی به یادگار مانده باشد. نگارنده برآن شده است که با دسته‌بندی آثار این مؤلف در چند شاخهٔ مهم علمی، خواننده را در درک ویژگی شاخص وی یاری رساند. لازم به ذکر است تمامی این آثار به صورت نسخه‌های خطی وگاه منحصر به‌فرد در کتابخانه‌های ایران و دیگر جاها، بر زیر غباری از غربت و گمنامی مکنون مانده‌اند.[۳]

---

۱. الذریعة، ۷/ ۲۶۲ ؛ ۹/ ۸۶۶.

۲. تذکرة تحفة سامی، تصحیح رکن الدّین همانفرخ، انتشارات علمی، ۱۳۰.

۳. در استخراج اسامی و عناوین کتب و نوشته‌های این فیلسوف حکیم، کتب تراجم و فهارس متعددی مرجع رجوع بوده که برخی از آنها در ذیل نام برده شده‌اند. لیکن به منظور اجتناب از اطناب، از ارجاع تک‌تک موارد خودداری شده و در پاورقی هر صفحه تنها به ذکر نام یک یا دو منبع اکتفا شده است.
- الذریعة الی تصانیف الشیعه، شیخ آقابزرگ تهرانی، جلدهای متعدد
- مجالس المؤمنین، قاضی نورالله شوشتری، ۲ / ۲۳۱-۲۳۲.
- فوائد الرضویه، عباس قمی، ۶۶۸.
- ریحانة الادب، علی مدرس، ۴/ ۲۵۸.
- اعیان الشیعه، سیّد محسن الامین، ۱۰/ ۱۴۱
- الکنی و الألقاب، عباس قمی، ۲/ ۴۶۱
- فارسنامهٔ ناصری، میرزا حسن حسینی فسائی، ۲ / ۱۱۴۱-۱۱۴۲
- روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، محمّدباقر خوانساری، ۷ / ۱۷۶-۱۷۹

←

الف ـ آداب و اخلاق

۱. آداب البحث و المناظرة.[۱] این کتاب شرح آداب البحث تألیف قاضی عضدالدّین ایجی (م. ۷۵۶) می‌باشد.

۲. اخلاق منصوری.[۲] این رساله، رسالهٔ اولی از وجه ثالث جام جهان‌نمای اوست. و مشتمل بر مباحث اخلاقی، به زبان فارسی.

در مباحث اخلاقی و به زبان فارسی کتب فراوانی نگاشته شده است که مشهورترین آنها عبارتند از: کیمیای سعادت، ترجمهٔ احیاء علوم الدّین؛ نصائح الملوك و مکاتب غزالی، اخلاق ناصری، اخلاق محتشمی، اوصاف الاشراف خواجه نصیرالدّین طوسی. این کتب دستمایهٔ دیگر مؤلفین قرار گرفت، چنانکه ملاجلال‌الدّین دوانی کتاب لوامع الاشراق خود را معروف به اخلاق جلالی با الهام و بهره‌گیری از این کتابها نوشته است.

محتوای اخلاق منصوری مشتمل بر دو بخش است. بخش اول دربارهٔ ماهیت و مقام انسان و طریق نیل او به سعادت در دنیا سخن می‌گوید و در بخش دوم در تهذیب اخلاق شخصی و سلوک انسان با خلائق، به همان سبک معمول اخلاق ناصری.

میر غیاث‌الدّین در این رسالهٔ خویش، با توجه به قصیدهٔ عینیهٔ ابن سینا دربارهٔ شناخت فضایل اصلی مانند حکمت، شجاعت، عفت و عدالت بحثهای لطیفی نیز آورده است. علاوه بر آن، در اثناء بیانات خود متعرض سخنان محقق معاصر خویش ملاجلال‌الدّین دوانی در دو کتاب شرح هیاکل النور و اخلاق جلالی نیز شده است چنانچه در تمامی تصانیف خود نیز همین دأب را حفظ کرده است.[۳]

مطلع و آغاز این کتاب به این عبارات مزین گشته است:

حمد بی‌حد ز ازل تا به ابد ... احدی را که جز او نیست احد

منشأ هر حرف که از مبدأ انشاء به‌واسطهٔ قلم اعلی بر سر لوح نمایش هستی آمده رقم اسمی است از اسماء حسنای او.

→
- معجم مؤلفی الشیعه، علی‌الفاضل‌القائنی
- و منابع دیگر.

۱. الذریعة، ۱/ ۱۴.

۲. همان، ص ۳۷۹.

۳. برای کسب اطلاعات بیشتر ← مجلهٔ معارف، دورهٔ سیزدهم، شمارهٔ ۲، نشریهٔ مرکز نشر دانشگاهی، مقالهٔ اخلاق منصوری، تصحیح عبدالله نورانی، صص ۱۶۰ ـ ۹۷.

۳. التصوف و الأخلاق.[۱] این کتاب غیر از کتاب، اخلاق منصوری است و بنا به اظهار نظر صاحبانِ روضات‌الجنات و مجالس المؤمنین،، مؤلف این کتاب را به نام فرزندش میرشرف‌الدّین علی نگاشته است و در آن دربارهٔ بزرگواری پدران و مقام شرافت ایشان سخن گفته است.

۴. الحاشیة علی شرح آداب البحث[۲] کتاب آداب البحثِ قاضی عضدالدّین ایجی، توسط امیرابوالفتح بن امیر مخدوم از نوادگان سیّد شریف جرجانی مورد شرح قرار گرفته است. حاشیهٔ غیاث‌الدّین بر این شرح مزبور نگاشته است. صاحب الذریعة اظهار می‌دارد که امیر ابوالفتح شریفی، شاگرد غیاث‌الدّین منصور نیز در شرح خود بر آداب‌البحث، از این حاشیه نقل قول کرده است.

۵. الحکمة العملیة. رساله‌ای است به زبان عربی، مختصر و مشتمل بر سه بخش: تهذیب، اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن که فهرست‌وار نظریات فلاسفه و آراء خویش را عرضه کرده است.[۳]

ب ـ عرفان

۱. رسالة فی السیر و السلوک.[۴] بنابر نقل صاحب الذریعه نسخه‌ای از این رساله به خط حاج محمود نیریزی (از شاگردان بنامِ غیاث‌الدّین منصور) در سامراء موجود است که در تاریخ دوازدهم ربیع‌الثانی ۹۳۳ هـ نگارش یافته است.

۲. مقالات‌العارفین.[۵] مؤلف این رساله را نیز به همراه کتاب الاخلاق و التصوف به نام فرزند ارشدش میرشرف‌الدّین علی نگاشته است.

ج ـ قرائت و تفسیر قرآن و ادعیه

۱. آداب قراءة القرآن.[۶]

---

۱. الذریعة، ۴/ ۱۹۹.
۲. همان، ۱۳/ ۵۴؛ ۶/ ۹.
۳. مجلهٔ مقالات و بررسیها، شمارهٔ (۵۸ ـ ۵۷) ، ۱۳۰-۱۰۴، مقالهٔ الحکمةالعملیه، تصحیح عبدالله نورانی.
۴. الذریعة، ۱۳/ ۵۴؛ ۶/ ۹.
۵. همان، ۲۱/ ۳۹۱.
۶. فهرست موضوعی نسخ خطی کتابخانه‌های جمهوری اسلامی ایران، بخش اوّل: قرائت و تجوید، دکتر سیّد محمّدباقر حجتی، ۲۰۷.

۲. تحفة الفتی فی تفسیر هل أتی.[1] این تفسیر براساس اظهارات علماء، علی‌رغم اختصارش سرشار از تحقیقات لطیفه و مباحث شریفه می‌باشد و اینکه به حول و قوهٔ الهی در دست تصحیح و تحقیق می‌باشد. خوانساری در ذیل ترجمهٔ احوال غیاث‌الدّین از این تفسیر با عنوان تفسیر سورة الانسان یاد می‌کند.

۳. تفسیر آیهٔ سبحان الذی أسری.[2] این نوشتار مشتمل بر یک مقدّمه در تفسیر آیهٔ اوّل سورهٔ إسراء و چهار باب، بدین شرح نگارش یافته است:

مقدّمه در دو فصل:

۱ـ تفسیرالآیة

۲ـ روایة حکایة المعراج و نقل احادیث الرؤیة فی هذا الباب.

ابواب: ۱ـ فی بیان الامکان ۲ـ ردّ شبهة المنکرین و ازالة استبعاد المستبعدین ۳ـ تقریر الوقوع و أنّ النبیّ عرج و تصعّد الی فوق السموات السبع بجسمه الظاهر و بدنه الطاهر ۴ـ فی أنّه صلی الله علیه و آله رأی بالرؤیا الظاهرة و ادرک ما ادرک من الحقائق العقلیة بالرؤیة الباطنه.

۴. التهلیلیة.[3] این رساله در تفسیر کلمهٔ توحید (لااله الاّ الله) تحریر شده است.

۵. الحاشیة علی اوائل تفسیر الکشاف.[4] کتاب الکشّاف عن حقائق التنزیل و غوامض التأویل تألیف جارالله زمخشری (م. ۵۲۸) توسط غیاث‌الدّین و نیز پدرش صدرالدّین محمّد حاشیه‌نویسی شده است. حاشیهٔ غیاث‌الدّین به نقل صاحب الذریعة با این عبارت آغاز شده است.

کلامُ اللهِ شافُّ الکُروب و کشّافُ کلامِه الکریم لیس الاّ تعلیمُ عَلاّم الغیوب.....

۶. مطلع العرفان.[5][6] ظاهراً مجموعهٔ رسائل قرآنی اوست. چنانکه در آغاز رسالهٔ کوتاه

---

۱. کشف الفهارس، بخش دوّم: تفسیر (۳)، سیّدمحمّدباقر حجتی، ۱۲۷ و الذریعة، ۴/ ۳۴۴.
۲. کشف الفهارس، ۱۵۱ و ۱۵۲.
← رسالهٔ هفتم از مجموعه رسائل خطی متعلق به بخش الهیات کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به شمارهٔ ۷۵۸ د.
۳. الذریعة، ۴/ ۵۱۶.
۴. هم، ۶/ ۴۶ و تفصیل وسائل الشیعه، حرّ عاملی، ۴/ ۳۵۲.
۵. الذریعة، ۲۱/ ۱۵۶.
۶. نسخه‌ای از این رساله در کتابخانهٔ غرب همدان (آخوند) در ضمن مجموعه‌ای به شمارهٔ ۶۹۷ نگهداری می‌شود.

خویش در تفسیر آیهٔ معراج (آیهٔ ۱ سورهٔ إسراء) چنین تحریر کرده است:

«إنّ هذه رسالة من رسائل مطلع العرفان الذی نظمتُها و رصفتها تفسیرالآیات من القرآن الکریم و الفرقان العظیم علی ما أری» . . . .[۱]

و نیز در آغاز رسالهٔ تحفةالفتی فی تفسیر هل أتی آورده است:

و هذا ایّها الإخوان، تفسیر سورة الإنسان من مطلع العرفان . . .

نسخهٔ ناقصی با همین نام در مجموعه نسخ خطی کتابخانهٔ مجلس به شمارهٔ ۵۱۰۳ وجود دارد. لیکن این رساله در بارهٔ کلمات مقطعهٔ اوائل سور قرآن تحریر شده و مؤلف در طی آن بیست هفت نظریه را در بیان معانی حرف مقطعه نقل کرده و سرانجام هیچ یک را کافی نپنداشته و نظریهٔ خویش را صائب دانسته است. امّا آن قسمت از نسخه که متضمن نظریهٔ او و تتمهٔ رساله می‌باشد سقط شده است.

۷. شرح الصحیفة الکاملة[۲]

د ـ ریاضیات (حساب و هندسه)

۱. الأساس.[۳] در علم هندسه.

۲. التبصرةُ فی المناظر.[۴] احتمالاً تبصرهٔ اوست برکتاب تحریرالمناظر محقق طوسی که در اصول هندسی اقلیدس تألیف شده است.

۳. تکلمة المَجِسطی.[۵]کتاب تحریر المجسطی در علم ریاضیات و اصول هندسه، متعلق به بطلیموس، منجم و ریاضی‌دان یونانی است و شرح مجسطی به ابونصر فارابی منسوب می‌باشد. احتمالاً کتاب فوق‌الذکر مشتمل بر بیاناتی است در تکمیل و شرح مطالب و اصول کتاب شرح مجسطی.

۴. شرح أشکال التأسیس. اصل کتاب اشکال التأسیس توسط شمس‌الدّین سمرقندی و در علم هندسه به‌رشتهٔ تحریر درآمده و در ضمن آن ۳۵ شکل هندسی طرح شده است.[۶]

۵. کفایة الطلاب فی علم الحساب. این کتاب در ۴ فن مرتب شده است که به ترتیب عبارتند از: مفتوحات؛ مساحت؛ سبر و مقابله و خطائین؛ قواعد و فوائدی چند که در

---

۱. رسالهٔ هشتم از مجموعه رسائل خطی به شمارهٔ ۷۵۸ د.

۲. أعیان الشیعه، سیّد محسن أمین، ۱۰/ ۱۴۱.

۳. الذریعة، ۲/ ۴.

۴. مجلهٔ مقالات و بررسیها، دفتر (۵۸ ـ ۵۷)، مقاله الحکمةالعملیة، تصحیح عبدالله نورانی، ۱۰۴.

۵. الذریعة، ۴/ ۴۱۶.

۶. همان، ۱۳/ ۹۲.

اصول و فروع سودمند است.[1]

۶. ضوابط الحساب. این کتاب که بعد از تألیف کفایة الطلاب نگاشته شده است شامل ۶ باب می‌باشد و در هر باب، ضوابطی از علم حساب را تشریح کرده است.[2]

هـ ـ هیئت و نجوم

۱. تحفهٔ شاهی.[3] این کتاب را به موازات کتاب اللوامع و المعارج در سن ۱۸ سالگی به‌رشتهٔ تحریر درآورده است.[4] مؤلف در مقصد پانزدهم رسالهٔ جام جهان‌نما اثبات فلک پنجم عطارد را به این کتاب ارجاع داده است.[5]

۲. الجهات.[6] کتابی است در بیان جهات ششگانه در علم هیئت.

۳. الحاشیة علی شرح الملخّص (یا الحاشیةُ علی شرح الچغمینی).[7] اصل کتاب الملخّص در علم هیئت و تألیف محمود بن محمّد چغمینی خوارزمی، منجم و طبیب ایرانی است. این کتاب بار اوّل توسط قاضی‌زاده رومی، موسی بن محمود (م. ۸۱۵) مورد شرح قرار گرفته و به شرح چغمینی شهرت یافت. این شرح مکرر در ایران به چاپ رسیده و از کتب تعلیمی معروف هیئت قدیم بوده است.[8]

۴. رسالة فی صنعة تسطیح الاسطرلاب. این رساله به زبان فارسی و مشتمل بر ۱۰ فصل و یک خاتمه است.[9]

۵. سفیر الغبراء و الخضراء (یاالسفیر). مشتمل بر چهار باب و هر یک در چهار فصل مجموعاً در ۱۶ برگ.[10]

۶. اللوامع و المعارج.[11]

۷. معرفة القبلة (القبلة).[12] مؤلف در دیباچه اظهار می‌دارد که این رساله را براساس

---

۱. همان، ۸/ ۹۴.
۲. اعیان‌الشیعة، ۱۰/ ۱۴۱ و الذریعة، ۱۵/ ۱۱۹.
۳. الذریعه، ۳/ ۴۴۳.
۴. روضات الجنّات، خوانساری، ۷/ ۱۹۸.
۵. فوائدالرضویه فی احوال علماء مذهب الجعفریه، ۶۶۸.
۶. الذریعة، ۵/ ۲۹۵؛ ۱۱/ ۱۳۹.
۷. همان، ۶/ ۱۳۶.
۸. نام‌آوران فرهنگ ایرانی، ۱۶۴.
۹. الذریعة، ۱۵/ ۹۱.
۱۰. همان، ۱۲/ ۱۹۲؛ ۲۵/ ۲۵۷. و فهرست نسخه‌های خطی اهدائی سیّد محمّد مشکوة، ۶/ ۲۲۷۳.
۱۱. الذریعه، ۱۸/ ۹۴.
۱۲. الذریعه، ۱۷/ ۴۲، فهرست کتابخانهٔ اهدایی سیّدمحمّد مشکاة، ۶/ ۲۲۷۳.
نسخه‌ای از این رساله در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به شمارهٔ ۳۵۱۹ موجود می‌باشد.

مقاصد و مقالاتی چند مرتب ساخته است:

مقصد اوّل: در شناخت قبله، شامل سه مقاله

مقصد دوّم: در کیفیّت ساخت ابزار و ادواتی که جهات بدانها شناخته می‌شود. شامل دو مقاله.

مقصد سوّم: در مورد شناخت اوقات نماز، حاوی دو مقاله.

مقصد چهارم: خاتمه و مشتمل بر دو مقاله.

و ـ پزشکی

۱. رسالة فی علم کتف الغنم.[1]

۲. الشافیه.[2] این کتاب تلخیص معالم الشفای اوست که در علم طبّ نگاشته است. قاضی شوشتری نقل کرده که وی در آغاز تحصیل خود، این کتاب را نزد شیخ فاضل عمادالدّین محمود بن مسعود شیرازی قرائت کرده است.[3]

۳ـ معالم الشِّفاء[4]

این کتاب در بردارنده قواعد و اصول نظری و عملی تغذیه‌ای و داروئی است.

ز ـ منطق

۱. تعدیل المیزان.[5]

مؤلف این کتاب را در زمان حیات پدر خویش تألیف کرده و از وی بسیار نقل می‌کند. ضمن اینکه متعرض ردّیّه‌های ایشان بر شبهات فخر رازی نیز شده است. به کتاب شِفای ابن سینا، سخنان لوکری، بهمنیار، فخر رازی، خواجه طوسی، سهروردی، ابهری، کاتبی و سمرقندی (نگارندهٔ قسطاس) و شهرزَوری (شارح تلویحات) و پدر خود نظر داشته و برخی را با رمز نشان داده است. این کتاب را خود در دیباچه، تعدیل المیزان نام نهاده و شامل چند نَمَط و یک مشرع و دو منهج، هر یک دارای چند مطلب، می‌باشد. مؤلف در این کتاب درصدد بوده تا آنچه را این دانشمندان در منطق گفته‌اند، بیاورد، بررسی‌های

---

۱. الذریعه، ۱۷/ ۲۸۲.

۲. همان، ۱۳/ ۱۲.

۳. مجالس المؤمنین، ۲/ ۲۳۲.

۴. الذریعة، ۲۱/ ۲۰۰.

۵. همان، ۴/ ۲۱۱.

خود را به آن بیافزاید و روش ارسطو را نیز نگاه دارد.[1]

۲. الحاشیة علی تهذیب المنطق الدوانیة.[2] اصل کتاب تهذیب المنطق و الکلام تألیف سعدالدّین بن مسعود بن عمر تفتازانی (م. ۷۹۵ ه) است مشتمل بردو بخش منطق و کلام. جلال‌الدّین دوانی حاشیه‌ای برکتاب مزبور نگاشت موسوم به العجالة. این حاشیه توسط میرغیاث‌الدّین منصور مورد نقد قرارگرفته است.

۳. الحاشیه علی الحاشیة الدوانیه علی شرح الشمسیة.[3] کتاب الشّمسیه در منطق، تألیف عمر بن علی قزوینی، شاگرد خواجه نصیرالدّین طوسی است و شارح آن قطب‌الدّین محمّد بن محمّد رازی می‌باشد. این شرح توسط دوانی مورد تحشیه و تعلیق قرار گرفت[4] و میرغیاث‌الدّین بر این حاشیه مجدداً حاشیه‌ای دیگر نگاشت.

۴. الحاشیة علی شرح الاشارات.[5] قاضی نوراللّه شوشتری در مجالس المؤمنین اذعان داشته که این حاشیه را دیده است.

اصل کتاب الاشارات و التنبیهات، کتابی است در منطق و فلسفه از تألیفات شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا (م. ۴۲۷ ه). این کتاب علی‌رغم حجم اندکش، مشتمل است بر مسائل منطق در ۱۰ منهج و مسائل حکمت و فلسفه در ۱۰ نمط. به دلیل اهمیت فوق العادهٔ این کتاب، بارها توسط علما و حکما مورد شرح و تحشیه و تعلیق قرار گرفت. از جمله شروح معروف، شرح امام فخر رازی (م. ۶۰۶ ه) است که به دلیل اعتراضات فراوان وی بر این کتاب، شرح وی را جرح نامیدند.

و نیز شرح خواجه نصیرالدّین طوسی (م. ۶۷۲ ه) که به مقابله و دفع اعتراضات رازی پرداخته و لذا آن را حلّ مشکلات‌الاشارات نامید. این کتاب نیز به نوبهٔ خود توسط فضلا و حکمای نامداری همچون علّامه حلّی؛ قطب الدّین محمّد بن محمّد رازی؛ نجم‌الدّین احمد بن ابی بکر بن محمّد نخجوانی (شارح کلیات القانون)، مورد شرح و تحشیه قرار گرفت. حاشیهٔ غیاث‌الدّین منصور دشتکی بر این کتاب نیز یکی از آن حواشی

---

۱. فهرست کتابخانهٔ اهدائی سیّد محمّد مشکوة، ۶/ ۲۳۵۶.

۲. الذریعة، ۱۰/ ۱۹۳.

۳. همان، ۶/ ۷۳؛ ۱۰/ ۱۹۳.

۴. سیّد شریف جرجانی نیز حاشیه‌ای بر الشرح الشمسیه نگاشته است، موسوم به تحریرالقواعد المنطقیه یا الحاشیةالشریفیة علی الشرح الشمسیه. این حاشیه با عنوان حاشیهٔ کوچک معروف است. (کشف الظنون، حاجی خلیفه، ۲/ ۹۶.

۵. الذریعة، ۶/ ۱۱۲.

می‌باشد.[1]

۵. معیار الأفکار (یا معیار العرفان).[2] این کتاب در حقیقت مختصر تعدیل المیزان است، در یک فاتحه و نُه فن، درست به روش فارابی و ابن‌سینا. به هر یک از فنون همان نامهای یونانی بخشهای ارغنون ارسطو را داده است و گویا پس از خواجه طوسی در اساس الاقتباس و منطق تجرید، کسی جز دشتکی کتابی به این خوبی و رسائی، آن هم به روش پیشینیان ننوشته است. وی پس از ذکر انواع برهان در فنون ششم تا نهم، مغالطه، شعر و سپس خطابه و جدل را آورده است ولی نه به روش پیشینیان.[3]

ح ـ فلسفه، کلام و عقاید

۱. الاشارات و التلویحات[4] (یا التجرید). مؤلف در این رساله با عباراتی مختصر، بدون ذکر دلیل، متعرض همهٔ مباحث الهیات و طبیعیات گشته است. عبارات آغازین این رساله چنین است:

> یا نورَ الارضِ و السماء، یا عالمَ السّر و أخفی ... انّی جرّدتُ فی هذا الکتاب بالتماس بعضِ الأحباب مسائلَ الحکمة عن البرهان، تسهیلاً علی الاذهان، ... و شحّنتُها باشاراتٍ الی الحقائق و تلویحاتٍ الی الدقائقِ ... و رتّبتُه علی قسمین: الطبیعیّ و الالهی.

برخی به دلیل همین عبارات فوق‌الذکر، این کتاب را الاشارات و التلویحات نامیده‌اند لیکن به تصریح قاضی نوراللّه شوشتری، این کتاب به نام التجرید معروف است و البته غیر از تجریدالغواشی اوست.[5]

۲. اشراق هیاکل النور عن ظلمات شواکل الغرور[6] اصل کتاب هیاکل النور در حکمت اشراق بوده و تألیف شیخ شهاب‌الدّین سهروردی (مقتول به سال ۵۸۷ ه). این کتاب که شامل هفت هیکل: جسم؛ روان؛ جهان؛ خدا؛ نامتناهی بودن حوادث؛ جاوید بودن روان و پیامبری است، به دلیل اهمیت فوق‌العاده‌اش، بارها از سوی علماء و فضلاء مورد شرح قرار گرفت. شرحی که جلال‌الدّین دوانی بر این کتاب نوشته است، به نام شواکل الحور موسوم می‌باشد.[7]

---

۱. همان، ۲/ ۹۶ و ۹۷.
۲. الذریعه، ۲۱/ ۲۷۸.
۳. فهرست کتابخانهٔ اهدائی سیّد محمّد مشکوة، ۶/ ۲۳۵۶.
۴. الذریعه، ۳/ ۳۵۰.
۵. همان، ۳۵۲.
۶. همان، ۲/ ۱۱۰.
۷. فهرست کتابخانهٔ اهدائی سیّد محمّد مشکوة، ۳/ ۱۴۴.

امیرغیاث‌الدّین نیز مبادرت به شرح هیاکل نموده و در ضمن آن نظرات و بیانات دوانی را مردود می‌شناسد و رسالهٔ خویش را اشراق هیاکل النور عن ظلمات شواکل الغرور می‌نامد. از این نام روشن می‌شود که وی شرح دوانی را شواکل الغرور نام نهاده است.

۳. أمالی. این کتاب در نوع خود که فلسفه است مانند ندارد و آراء دشتکی به‌خوبی از آن دریافت می‌شود.[۲۱]

۴. تجرید الغواشی. مؤلف این کتاب را پس از وفات پدر و در ردّ نظرات محقق دوانی در حاشیهٔ أجدّ وی تألیف کرده است.

یکی از بهترین کتابهائی که در عقاید امامیه تحریر یافته است، کتاب تجرید الکلام خواجه نصیرالدّین طوسی است.[۳] وی خود این کتاب را تحریر العقاید نام نهاده است ولی بیش از آن به نام التجرید شهرت دارد. فاضل قوشچی از علمای عامه بر این کتاب شرحی نگاشته موسوم به الشرح الجدید و در ضمن آن کتاب التجرید را بسیار ستوده و پر از عجایب و مقبول ائمهٔ عظام توصیف نموده است. جلال‌الدّین دوانی سه حاشیه بر الشرح الجدید نگاشته است که عبارتند از: ۱ـ الحاشیة القدیمة الدوانیة علی الشرح الجدید للتجرید، ۲ـ الحاشیة الجدیدة الدوانیة علی الشرح الجدید للتجرید، ۳ـ الحاشیة الدوانیة الأخیرة (یا الحاشیة الأجدّ).[۴]

۵. الحاشیة علی اثبات الواجب الدوانیة.[۵] محقق دوانی دو کتاب در اثبات واجب تألیف نموده است. اوّلی را در ابتدای جوانی‌اش نگاشته و آن را اثبات الواجب القدیم نام نهاده است و دوّمی را اثبات الواجب الجدید نامیده که مترتب بر ۱۴ فصل می‌باشد و در واقع مختصر همان کتاب قدیم اوست.[۶]

۶. حُجة الکلام لإیضاح محجّةِ الاسلام[۷] رساله‌ای است مبسوط در مبحث معاد که در ضمن آن متعرّض آراء غزالی شده و بر وی خرده‌ها گرفته است.[۸]

---

۱. فهرست کتابخانهٔ اهدائی سیدمحمد مشکوة، ۷/ ۲۶۱۷.

۲. نسخه‌ای از آن به شمارهٔ ۱۲۴۹ در بخش نسخ خطی کتابخانهٔ مرکزی موجود است. تاریخ برخی از بندهای آن سالهای ۹۲۰، ۹۲۶، ۹۲۹ و ۹۳۶ می‌باشد و تاریخ روز و ماه نیز دارد.

۳. الذریعة، ۳/ ۳۵۲.

۴. همان، ۶/ ۶۷.

۵. همان، ۶/ ۱۱.

۶. همان، ۱/ ۱۰۶.

۷. همان، ۶/ ۲۶۲.

۸. این رساله در ضمن مجموعهٔ رسائلی خطی به شمارهٔ ۷۵۸ د. (رسالهٔ پنجم) در بخش نسخ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود می‌باشد.

۷. الردّ علی رسالة الزوراء.[۱] رسالهٔ الزوراء، تألیف جلال‌الدّین دوانی است که در تحقیق مسائل علم معقول بر طریقهٔ اشراقیین تدوین شده است.[۲]

الزوراء به معنی دجله است و مؤلف هنگام اقامتش در نجف، در رؤیا می‌بیند که از جانب امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام مورد لطف و مرحمت قرار گرفته است. در پی این رؤیا، مبادرت به تألیف رسالهٔ الزوراء می‌کند. زرکلی از این کتاب با نام زوراء الحقّ نام برده است.[۳]

۸. الرسالة الروحیة. رساله‌ای است به زبان فارسی که در تحقیق معنای روح نگاشته شده است.[۴]

۹. رسالة فی النفس و الهیولی.[۵]

۱۰. ریاض الرضوان.[۶]

۱۱. شرح الطوالع.[۷] اصل کتاب طوالع الانوار فی علم الکلام تألیف قاضی عبدالله بن عمر بیضاوی (م. ۶۸۵ ه) می‌باشد.[۸]

۱۲. شفاء القلوب[۹] (الحاشیة علی الشِفاء). کتاب الشفاء در باب فلسفهٔ نظری، تألیف شیخ الرئیس ابوعلی‌سینا (۳۷۰-۴۲۷ ه) است و در دو بخش الهیات و طبیعیات بارها در ایران به چاپ رسیده است. قاضی نورالله شوشتری اظهار می‌دارد که این حاشیه را دیده و مطابق بیان خود مؤلف، آنرا پس از تألیف ریاض الرضوان نگاشته است.[۱۰]

۱۳. ضیاءالعین یا (الحاشیة علی شرح حکمة العین).[۱۱] اصل کتاب حکمة العین در فلسفه الهیه و طبیعیه است، تألیف ابوالحسن علی بن عمر مشهور به دبیران کاتبی قزوینی (م. ۶۷۵ ه) می‌باشد. وی یکی از شاگردان خواجه نصیرالدّین طوسی است و این کتاب را به جهت اینکه بعد از کتاب عین القواعد در منطق تألیف کرده به نام حکمةالعین نامیده است. مشهورترین شرحی که به این کتاب نوشته شده، شرح شمس‌الدّین محمّد بن مبارکشاه مشهور به میرک بخاری جنگی است. این شرح، حواشی و تعلیقات بسیاری از

---

۱. الذریعه، ۱۰/ ۱۹۸.
۲. همان، ۴/ ۴۴۳.
۳. الاعلام، زرکلی، ۸/ ۲۴۴.
۴. الذریعة، ۱۱/ ۱۹۶.
۵. همان، ۲۴/ ۲۶۶.
۶. همان، ۱۴/ ۲۰۶؛ ۱۱/ ۳۲۵.
۷. همان، ۱۳/ ۳۶۵.
۸. همان، ۶/ ۲۰۱.
۹. همان، ۶/ ۱۴۳؛ ۱۴/ ۲۰۶؛ ۱۱/ ۳۲۵.
۱۰. مجالس المؤمنین، ۲/ ۲۳۱.
۱۱. الذریعة، ۶/ ۱۲۲؛ ۱۳/ ۲۱۳؛ ۱۵/ ۱۲۵ و فهرست نسخ خطی کتابخانهٔ اهدائی سیّد محمّد مشکوة، ۳/ ۲۹۶؛ ۷/ ۲۷۵۴.

علما را به خود اختصاص داد. از جمله: حاشیهٔ میرغیاث‌الدّین دشتکی. بنابر اظهار نظر صاحب الذریعه این حواشی به صورت متفرق در هوامش نسخهٔ خوانساری بر این شرح موجود است و به صورت مدوّن در ضمن کتب حفیدالیزدی موجود می‌باشد و با این عبارت آغاز شده است:

اللهم أرِنا بعين حكمتِك حكمةَ العين و أرِنا نوراً من فيض عينٍ هو للكونين عينٌ، غياثَ الورى، علمَ الهدى، لازال ناشرُ شرعه منصوراً.

همچنین اذعان می‌دارد که نسخه‌ای از این رساله را در کتابخانه سیّدعبدالحسین حجت در کربلا دیده است که به خط مولی علی رضا بن محمّد المطلبی البیابانکی در سال ۱۰۴۷ هـ نگارش یافته است.

۱۴. کشف الحقائق المحمّدیه.[1] این کتاب شرح کتاب اثبات‌الواجب پدر وی صدرالدّین محمّد موسوم به الحقائق المحمّدیه می‌باشد. مؤلف پس از شرح کامل این کتاب که مشتمل بر ۱۲ فصل می‌باشد، اصول دیگری را که پیش از آن وعده داده بود در ۷ فصل بدان الحاق می‌کند و در هر فصل برخی اعتقادات پدر از جمله تجرّد نفس و معاد جسمانی و غیره را بیان می‌دارد. و در فصل هفتم متذکر عقاید وی در اخلاق شده و نیز به بعضی ویژگیهای شخصی او از قبیل ولادت، شهادت، مشایخ و تصانیف وی اشاره دارد و شرح خود را با این عبارت پایان داده است.[2]

و اثباتُ الواجب الذی سمّیناه بالحقائق المحمّدیه و شرحناه ....

۱۵. المحاکمات بین الحواشی القدیمة و الجدیدة.[3] این عنوان در واقع به سه اثر تألیفی غیاث‌الدّین منصور اطلاق شده است که در ضمن آنها به بررسی، مقایسه و نقد آراء پدر بزرگوار خود صدرالدّین محمّد و نظرات ملاجلال‌الدّین دوانی پرداخته است.

کتاب اوّل: مقایسه‌ای است بین حواشی آن دو بزرگوار بر شرح مطالع که با نام لوامع الاسرار موسوم است.

کتاب دوّم: مقایسه‌ای است بین حواشی و تعلیقات ایشان بر شرح عضدی بر مختصر الاصول اِبن حاجب.

---

۱. الذریعة، ۷/ ۳۵؛ ۱۳/ ۶۰؛ ۱۸/ ۳۱ و ۳۲.
۲. نسخه‌ای از این رساله با شمارهٔ ۲۶۰۵۱ متعلق به کتابخانه مجلس شورای اسلامی می‌باشد.
۳. الذریعة، ۶/ ۷۷ و ۱۳۵؛ ۴/ ۴۷۲ و ۲۲۷؛ ۲۰/ ۱۳۲.

کتاب منتهی السئوال و الأمل فی علمَی الأصول و الجدل تألیف ابوعمرو عثمان بن عمربن حاجب مالکی (م. ۶۴۶) می‌باشد. مؤلف خود به دلیل حجیم بودن کتاب، مختصری از آن را در اصول فقه گزینش کرده و این گزیده به مختصرالاصول شهرت یافت. شروح متعددی نیز بر این کتاب نگاشته شد که از جمله شرح سیّد شریف جرجانی (م ۸۱۶ ه) و معروفترین آنها شرح قاضی عضدالدّین عبدالرحمن بن احمد ایجی (م. ۷۵۶ ه) می‌باشد. این شرح مجدداً از سوی برخی فلاسفه و علماء مورد تعلیق قرار گرفت از جمله حواشی نگاشته شده بر این شرح، حاشیهٔ ملاجلال‌الدّین دوانی است که پس از نگارش، از سوی امیر صدرالدّین محمّد کبیر مورد اعتراض و رد قرار گرفت. دوانی در دومین حاشیهٔ خود بر این شرح کوشید تا اعتراضات صدرالدّین محمّد را پاسخ گوید امّا گویا، پاسخها و توجیهات وی مورد قبول صدرالدّین محمّد واقع نشد، زیرا وی مجدداً حاشیهٔ جدید خود را بر شرح مزبور در رد توجیهات دوانی به‌رشتهٔ تحریر درآورد.

کتاب سوّم: مقایسه‌ای است بین حواشی این دو بزرگ بر شرح تجرید[1] (شرح فاضل قوشچی برتجریدالکلام خواجهٔ طوسی)

بر این شرح که با عنوان شرح جدید نیز معروفیت دارد حواشی و شروحی غیرقابل شمارش نگارش یافته که کشف المراد علّامه حلی یکی از آنهاست.

۱۶. مرآة الحقائق و مجلیٰ الدقائق

غیاث‌الدّین منصور این رساله را برای غیاث‌الدّین ابوالمظفر بهادر خان در ۷ مجلی (مبادی فلسفه؛ مسائل طبیعی؛ مسائل فلکی؛ امور عامه؛ مقولات؛ خدا و آفرینش؛ رستاخیز) نگاشته است. وی در آغاز از خود به نام غیاث مشهور به منصور یاد کرده و می‌گوید که در سی مسألهٔ فلسفی با دیگران خلاف کردم و به همگان رسید. برخی سخنانم را پسندیدند و دسته‌ای نپذیرفتند، آنگاه آنها را می‌شمارد.

مطالب را عنوانهای (ظل غربی، نور مشرقی، نور قمری، اشراقات شمسی) داده و پیداست که ملاصدرای شیرازی، هم در مسائل و هم در عنوانها از او پیروی نموده است. در پایان می‌گوید: که این اشراقات در خواب شگفتی که دیدم به جهان نور رفته‌ام به من رسید. سپس این رساله را نوشتم. آنگاه عنوانهای مرموزی را که در کتاب آورده بود

---

۱. الذریعه، ۲۰/ ۱۳۱.

روشن می‌سازد و می‌گوید: این کتاب بر پایهٔ کشف و شهود نهاده شده نه برهان. و در جای دیگر نیز از جهانِ هورقلیا یاد می‌کند که در آن بوده و کشفها برای او روشن شده است.[1]

آغاز این رساله چنین است:

بسمله، یا غیاث المستغیثین، نَوِّرنا بأنوارك وكلِّمْنا بِمعرفةِ أَسرارِك و اجْعَلْ لنا جَناحاً نطيرُ به الى جوارك.

۱۷. المشارق فی اثبات الواجب[2]

ط ـ معانی و بیان

۱. الحاشیة علی مفتاح العلوم.[3] کتاب مفتاح العلوم تألیف سراج الدّین ابویعقوب یوسف بن محمّد السّکاکی (م. ۶۲۶) می‌باشد و شامل سه بخش: صرف و نحو؛ معانی؛ بیان.

۲. خلاصة التلخیص.[4] خطیب قزوینی، دو بخش اخیر (= معانی و بیان) کتاب مفتاح‌العلوم سکاکی را تلخیص نموده و در سه فن: معانی، بیان و بدیع مرتب ساخته و آن را تلخیص‌المفتاح نام نهاده است و این کتاب خلاصهٔ تلخیص اوست.

ی ـ رساله‌های چند دانشی

۱. جام جهان نما (جام گیتی‌نما).[5] محقق ارجمند جناب آقای عبدالله نورانی دربارهٔ این رساله چنین بیان داشته‌اند:

یکی از رساله‌های جامع و چند دانشی به زبان فارسی است. هدف غیاث‌الدّین منصور در تألیف این اثر، ارائهٔ دورهٔ مباحث ریاضی، طبیعی و حکمت عملی و ادبی در مجموعه‌ای واحد به زبان فارسی بوده است. آنچه تاکنون دربارهٔ این رساله اطلاع یافته‌ایم مربوط به بخشهای حساب و هیئت و احکام نجوم و اندکی از طبیعیات در نبات و حیوان و نیز آثار علوی و تهذیب اخلاق است. در کتاب شرح اشعار انوری از وجود بخش ادبی قافیه و عروض و شعر آن نیز با خبر شده‌ایم و امیدواریم که از طریق فهارس نسخ خطی به بخشهای دیگر آن نیز

---

۱. فهرست نسخ خطی الهیات، سیّد محمّدباقر حجتی، ۳۸۶ و فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه اهدائی سیّد محمّد مشکوة، ۳/ ۳۵۴.

۲. الذریعة، ۲۱/ ۳۲.

۳. همان، ۶/ ۲۱۴.

۴. همان،پ ۷/ ۲۲۲ ؛ ۴/ ۴۳۱.

۵. همان، ۵/ ۲۴.

پی ببریم.[1]

بخشی از این رساله به ضمیمهٔ تأویل الآیات عبدالرزاق کاشانی، در سال ۱۱۴۵ از سوی نادرشاه به خزانهٔ رضویه وقف شده است. این بخش از ابتدای رسالهٔ اولی از وجه ثالث از جام جهان‌نماست که این‌گونه آغاز شده است:

حمد بی‌حد ز ازل تا به ابد　　　احدی را که جز او نیست احد

در معرفت کنه او متحیر و پریشانند ....

ظواهر امر حکایت از این داردکه غیاث‌الدّین این رساله را به نام شاهزاده سراج‌الدین قاسم نوشته است، که در سالهای ۹۰۰ تا ۹۰۶ والی شیراز بود. ودر رباعی خود به این نام اشاره کرده است.

سراجٌ لأنوار الهدایةِ مشرقٌ
و قاسمُ فیض الحق بین الخلائقِ
له ذوقُ توحیدٍ و فطرةُ حکمةٍ
و مشربُ تحقیقٍ و کشفُ الحقائقِ

در بعضی نسخ، این کتاب به خواجه نصیرالدّین طوسی منسوب شده است. مؤلف ارجمند الذریعة این انتساب را خطای قطعی دانسته و چنین استدلال می‌کند:

> این انتساب به‌طور قطع اشتباه است، زیرا مؤلف در مقصد شانزدهم این کتاب مقدار ادوار افلاک و فلک ثوابت را از نظر بطلمیوس، ۳۶۰۰۰ دوره می‌شمارد و حال آنکه خواجه نصیرالدّین طوسی این مقدار را ۲۵۲۰۰ دوره شمارش کرده است. علاوه بر آن در مقصد پانزدهم، اثبات فلک پنجم عطارد را به کتاب تحفهٔ شاهی احاله می‌دهد و در پایان می‌نویسد: طریق اسلم آن است که طالب طریق حق، قرآن و حدیث را میزان سازد و بر این اساس عقاید خود را تصحیح کند و بعد از استحکام عقاید و تنبه، در کلمات متکلمین و صوفیه و حکماء نظر کند تا آن عقاید راسخ شده و به درجهٔ یقین رسد.[2]

۲. الردُّ علی أُنموذج العلوم الدّوانیة[3]

کتاب أنموذج العلوم دوانی کتابی است در شرح شاخه‌های علوم که به مسائل برخی از علوم در ده شاخه پرداخته است که عبارتند از: الحدیث و اصول‌الفقه؛ الفقه؛ بعض الخلافیات؛ الطب؛ الکلام؛ التفسیر؛ الهندسة؛ الهیئة؛ المنطق، الأرثماطیقی.[4] (دانش اعداد)

---

۱. مجلهٔ معارف، شمارهٔ (۲)، دورهٔ سیزدهم، مقالهٔ اخلاق منصوری عبدالله نورانی، ۹۷.
۲. الذریعة، ۵/ ۲۶ و ۲۵.　۳. همان، ۱۰/ ۱۸۶.
۴. همان، ۲/ ۴۰۷.

برخی آراء فلسفی ـ کلامی

پیش از این نیز بیان شد که غیاث‌الدّین منصور را به سبب تبحّر وی در علم کـلام و فلسفه، امام‌الحکمة و سلطان‌الحکماء لقب داده‌اند. اندک توجهی به شمار نگارشهای وی در علوم متعدد، به این نتیجه می‌انجامد که تألیفات وی در علم فلسفه و کلام بیش از سایر علوم دیگر است. و این خود دلالت برتوجّه و تخصص ویژه وی در این علم دارد.

وی در رسالهٔ اخلاق منصوری (۳۱ پ) در تعریف علم کلام آورده است:

> چون کلام را از برای بیان ایمان و تبیین و تعیین اعتقادهای دانستنی تدوین کرده‌اند، مقصود از آن معرفت ذات و صفات حق است به قدر طاعت بشری و دانستن کیفیّت صدور کائنات و حوادث ممکنات است از او (عزّت أسماؤُه و تعالی کبریائُه).

همچنین در تعریف فلسفه، قول قدمای حکما را پذیرفته و آن را به معنی التشبّه بالإِلَه بقدر الامکان تقریر کرده و مجرد علم به احوال موجودات را حکمت نمی‌داند. زیرا معتقد است در صورت اخیر، نفسِ عمل، خارج از حکمت فرض شده است و این معنا مغایر احادیث نبوی است. چنانکه پیامبر عظیم الشأنﷺ از علم بی‌عمل به خدا پناه برده می‌فرماید: اللّهم انّی اعوذبک من علم لاینفع.

لیکن در برخی مسائل فلسفی با نظر قدمای فلاسفه مخالفت کرده است چنانکه در آغاز رسالهٔ مرآةالحقائق و مجلّی‌الدقائق می‌نویسد:

> در سی مسألهٔ فلسفی با دیگران خلاف کردم و به همگان رسید. برخی سخنانم را پسندیدند و دسته‌ای نپذیرفتند .... از جمله اینکه:
>
> ـ جهان مثال است و یادآوری بخششی است از خدای، نه نگهداشت صورت در نیروی جرمی به گفتهٔ مشائیان و نه انتقاش آن در سطح آسمان به گفتهٔ اشراقیان.
>
> ـ صورتهای عقلی هستی جدائی دارند چنانکه در معارف منصوری روشن ساختم و آتش اهلیجی است و شهابهای دخانی نیستند.
>
> ـ هر نفس مجرد است.
>
> ـ جنبشهای آسمان جبری می‌باشد.
>
> ـ مقوله‌ها نه چنانند که مشائیان ده و اشراقیان پنج (جوهر، کم، کیف، حرکت، نسبت) و دسته‌ای چهار (جوهر، کم، کیف، و نسبت) دانسته‌اند. بلکه برخی ماهیت و انیّت آنها پیداست. برخی انیّت روشنی دارند (اجناس اجزاء جسم) و بـرخـی مـاهیت آشکـاری دارنـد (دیگـر مقولات).
>
> ـ مجرد و مادّی، هیولی و صورت ذاتی مشترک ندارند و گوهر ذاتی فردهای خود نیست و هر مجردی قدیم و ازلی است.

ـ هر جنبنده‌ای عرضی میل دارد.[1]

*** مسألهٔ انسان**

وی در تجلیهٔ رابعه از مجلّهٔ اولی در رسالهٔ اخلاق منصوری می‌نویسد:

به شهادت عقل و شرع، ثابت است که انسان هر چند ازلی نیست، ابدی است و با آنکه داغ حدوث برجبین وجود دارد، فروغ چهرهٔ بقاءاش سرمدی است.

غیاث‌الدین همانند والد خویش ـ صدرالدین محمّد ـ جسم را مرکب از هیولی و صورت و ترکیب بدن و نفس را از نوع اتحادی و نفس را صورت نوعیهٔ بدن می‌داند.[2]

معتقد است انسان حادث است و مانند هر حادث دیگری مرکب از ۵ علّت پیش‌نیاز: عدم، فاعل، غایت، صورت و مادّه. وی در تفسیر سورهٔ انسان موسوم به تحفة‌الفتی فی تفسیر هل أتی می‌نویسد.

این پنج علّت در آیهٔ اول و دوم سورهٔ انسان ملحوظ شده است: اصل عدم در آیهٔ اوّل، یعنی ﴿هل أتی علی‌الانسان حینٌ من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً﴾. و چهار علّت و اصل دیگر در آیهٔ دوّم، با این تقریر: عبارت ﴿انّا خلقنا الانسانَ﴾ به اصل فاعل و لفظ خلق به اصل مادّه اشاره دارد و عبارت من نطفةٍ أمشاج نوع خاصّ مادّه را لحاظ کرده است. امّا عبارت ﴿نبتلیه﴾ اصل غایت و عبارت ﴿فجعلناه سمیعاً بصیراً﴾ اصل صورت را می‌رساند.

و در ادامه اذعان می‌دارد که آیات فوق اجمالاً مثبِت سه مطلب کلی است:

۱ـ حدوث انسان و نفی ازلیت

۲ـ تقدّم مادّهٔ انسان بر او

۳ـ بطلان تناسخ یعنی وجود شخصی دیگر (به نام انسان) قبل از وجود کنونی او.[3] دربارهٔ مراتب نفس یا عقل معتقد است: نفس ناطقه یا همان روح الهی، عامل تصرّف در قوای بدنی است و به همین اعتبار قوای انسانی به عملیه یا عامله و عاقله، گاه عامله و نظریهٔ قابل انفکاک است.

وی در باب عقل نظری همان سبر و تقسیمی را می‌پذیرد که شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا در کتاب الاشارات بیان داشته است. لذا آن را به عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل

---

۱. فهرست نسخ خطی الهیات، سیّد محمّدباقر حجتی، ۳۸۶ و فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه اهدائی سیّد محمّد مشکوة، ۳/ ۳۵۴، و مرآة‌الحقائق و مجلّی الدقائق، رسالهٔ چهارم از مجموعهٔ رسائل خطی به شمارهٔ ۷۵۸ د.، غیاث‌الدّین منصور دشتکی.

۲. کشف‌الحقائق المحمّدیه، ۱۸۳-۱۸۲.

۳. مجموعه رسائل به شمارهٔ ۷۵۸ د.، رسالهٔ هفتم، تحفة‌الفتی، ۲۰ ر

و عقل مستفاد تقسیم می‌کند.[1]

دربارهٔ ترجیح انسان بر ملک، در تجلیهٔ سوّم از مجلّه أولی رسالهٔ اخلاق منصوری (۱۲ پ) می‌نویسد:

از حضرت مرتضوی که مدینهٔ علم را باب است و باب او طالبان یقین را مآب (رضی‌الله عنه و کرّم الله وجهه) این معنی منقول است که الله تعالی مَلَک را عقل داد بی‌شهوت و غضب، و حیوان را شهوت و غضب داد بی‌عقل، و انسان را هر دو داد.[2] پس اگر انسان شهوت و غضب را مطیع و منقاد عقل گرداند و به‌کمال عقلی رسد، رتبهٔ او از ملک اعلی باشد . . . و اگر عقل را مغلوب شهوت و غضب سازد، خود را از مرتبهٔ بهایم فروتر اندازد.

و در ادامه به نقل از یکی از بزرگان می‌نویسد:

. . . . شرف غیرکمال است . . . . . اگر چه مَلَک بنابر قلّت وسایط و غلبهٔ احکام تجرّد، اشرف از انسان باشد، انسان به جهت جامعیت و احاطه، افضل و اکمل باشد.

* معاد

در مبحث معاد، رسالهٔ مفصّلی در تبیین معاد جسمانی و روحانی تحریر کرده و در ضمن آن به تشنیع آراء غزالی، (بالأخص تقسیم وجود به، حقیقی؛ حسی؛ خیالی؛ عقلی؛ شبهی) پرداخته است. پس از طرح معتقَد خویش، شبهات منکرین معاد، به‌خصوص شبههٔ آکل و مأکول، امتناع اعادهٔ معدوم و استلزام تناسخ را مطرح و به یک یک آنها پاسخ گفته است. و اعتقاد خویش را چنین تحریر می‌کند:

اِنّ المُعادَ فی المَعاد، بدن الانسان بأجزاء له کان، لا بدنٌ ما بأیِّ جزء کیف کان، بل المُعاد هو بالأجزاء التی کان له فی النشأةِ الاولی مع روحِه، لاروحُه فقط[3]

امّا در این مورد که اثبات معاد جسمانی برهانی است یا شرعی، بر خلاف ابن‌سینا که معتقد است تنها معاد روحانی قابل اثبات از طریق عقل و قیاس است و معاد جسمانی تنها از طریق شرع ثابت می‌شود.[4] معتقد است هر دو نوع معاد به هر دو طریق قابل اثبات می‌باشد.

أنا اری أنّ کُلاً منهما (معادین) یُعرَف من کلٍّ منهما (طریقَی الحکمة و الشرع)[5]

---

۱. تحفةالفتی فی تفسیر هل أتی، ۸ پ
۲. بحارالانوار، مجلسی، ۶۰/ ۲۲۹
۳. مجموعه رسائل خطی، به شمارهٔ ۷۵۸ د.، رسالهٔ ششم، حجةالکلام لإیضاح محجّةالاسلام.
۴. الهیّات الشفاء، فصل هفتم، ۴۲۳
۵. مجموعه رسائل خطی، رسالهٔ هفتم، تحفة الفتی، ۱ پ.

در پایان بی‌مناسبت نیست که سخنی نیز از تبحّر پزشکی وی به میان آوریم. بیانات غیاث‌الدّین در تفسیر سورهٔ انسان، علاوه بر رساله‌های پزشکی او که سالها در دارالعلم شیراز تدریس می‌شده، حکایت از مهارت علمی و عملی وی در امر طبابت و جرّاحی دارد. به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا، جرّاح و کالبد شکاف بوده است. به‌عنوان نمونه در تفسیر مزبور (تحفة‌الفتی) پس از شمارش تعداد استخوانهای بدن انسان در اجزاء مختلف آن (= سر مرکب از ۵۵ استخوان: ۶ قطعه در جمجمه؛ ۱۴ قطعه در فک بالا؛ ۲ قطعه در فک پائین و ۳۳ قطعه در دندانها ـ گردن حاوی ۷ مهره ـ کمر متشکل از ۲۴ مهره در سه بخش)، تعداد کل آنها را ۲۴۸ استخوان برمی‌شمارد و اضافه می‌کند این تعداد بدون احتساب استخوانهای ریز و کنجدی شکلی است که فاصلهٔ مفاصل را پر کرده‌اند. همچنین در شمارش عضلات بدن که ابزار حرکت استخوانها می‌باشند، رقم ۵۲۰ عضله را برآورد کرده است.[1]

نسخ موجود و روش تصحیح

۱) نسخهٔ الف، متعلق به کتابخانهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران به شماره (۷۵۸ د.) [شمارهٔ میکرو فیلم، ۷۰۱۰].

این نسخه مجموعهٔ رسائلی در ۲۸۰ برگ (۱۰×۱۷/۵) با کاغذ اصفهانی، جلد تیماج مشکی مقوائی و مشتمل بر ۸ رساله می‌باشد. رسالهٔ پنجم موسوم به مرآة الحقائق و مجلی الدقائق، رسالهٔ ششم با عنوان حجة‌الکلام لایضاح محجّة الاسلام، رسالهٔ هفتم با نام تحفة الفتی فی تفسیر هل أتی و رسالهٔ هشتم در تفسیر آیهٔ معراج، از آثار غیاث الدین منصور دشتکی‌است. رسالهٔ هفتم که همان رسالهٔ مورد نظر می‌باشد، براساس ترقیمهٔ آن، توسط نجم الدین محمود بن قاسم علی در روز دوشنبه، نهم ربیع الآخر سال ۹۹۰ هـ به خط نسخ در ۳۵ برگ ۱۴ سطری (۵/۵×۱۱/۵) با عنوانها و آیات شنگرف نگارش یافته است،[2]

۲) نسخهٔ (د)، متعلق به کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران به شمارهٔ

---

۱. مجموعه رسائل خطی، رسالهٔ هفتم، تحفة الفتی، ۶ ر.
۲. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه الهیات، ۳۸۷/۱.

۷۲۲۴، [شمارهٔ میکرو فیلم: ۷۵۵۴] می‌باشد. این نسخه با کاغذ فرنگی کبود، جلد نو، خشتی ربعی، مجموعه رسائلی است در ۲۰۴ برگ مشتمل بر ۵ رساله، که رسالهٔ دوّم آن تفسیر سورهٔ انسان، موسوم به تحفة الفتی فی تفسیر هل أتی، اثر غیاث الدین منصور دشتکی است. این رساله در ۲۰ برگ (۲۳×۱۷)، ۱۷ سطری (۱۰/۱۵) با خطی آمیخته از نسخ، نستعلیق و نستعلیق شکسته توسط اسماعیل بن حاجی ملا خداداد در ششم محرم سال ۱۲۲۶ هـ. ق تحریر یافته است[۱].

۳) نسخهٔ ت، مجموعه رسائلی است متعلق به کتابخانهٔ ملی تبریز به شمارهٔ ۳۵۷۵ (دفتر ۱۲۳۹)[۲]

رسالهٔ دوم این مجموعه با عنوان رساله‌ای در تفسیر سورهٔ هل أتی موسوم به تحفة الفتی اثر غیاث الدین منصور دشتکی، ناقص و فاقد صفحات اول، نهم و دهم می‌باشد: این رساله در ۲۶ برگ (۱۰×۱۴)، ۱۹ سطری با عنوانها و آیات شنگرف، توسط ابو محمّد، سلیمان بن محمّد القاری، به خط نستعلیق نگارش یافته است. تاریخ تحریر مشخص نیست[۳].

۴) نسخهٔ ش، متعلق به کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران به شمارهٔ ۸۰ [شمارهٔ میکرو فیلم ۷۲۲۲] می‌باشد. این نسخه نیز ناقص بوده و از آغاز تا اواخر مشرق سوم را فاقد است. برگ کاغذ نوعی ترمه، بدون جلد بوده که توسط کتابخانه تجلید شده است، تیماج سبز با مقوای خوب.

جناب آقای منزوی که گرد آوری فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران را بر عهده داشته‌اند، ضمن معرفی این نسخه، مؤلف آن را، احتمالاً ملا شمسا گیلانی دانسته و می‌نویسد: این رساله را محمد بن حسین بن شمس الدین نگارش کرده است که شاید نوادهٔ مؤلف باشد.[۴] فهرست نگارهای دیگر نیز بالتّبع دچار همین خطا شده‌اند. مهمترین علت چنین انتسابی نقصان صفحات ابتدایی این نسخه است که امکان تعیین مؤلف را مخدوش ساخته است.

این نسخه در ۳۱ برگ (۱۱×۱۷)، ۱۵ سطری (۵/۵×۱۰) نگارش یافته و فاقد تاریخ تألیف می‌باشد.

---

۱. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مرکزی، ۴۹۳/۱۶.

۲. فهرست کتابخانه ملی تبریز، ۱۲۳۸/۲.

۳. فهرست کتابخانهٔ ملّی تبریز، نخجوانی / ۱۲۳۸/۲.

۴. فهرست کتابخانهٔ اهدائی سید محمّد مشکوة، ۵۳/۱.

دو نسخهٔ اخیر (با رموز ش و ت) علاوه بر متن، از نظر حواشی نیز یکسان می‌باشند. این حواشی همه جا با علامت (ه) امضا شده و با خطی مشابه متن نگارش یافته‌اند. این مطلب می‌تواند حاکی از این باشد که یک نسخه به طور کامل از روی نسخهٔ دیگر استنساخ شده است.

۵ـ نگارنده پس از جستجو در فهارس نسخ خطی به نسخهٔ دیگری دست یافت (متعلق به کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به شمارهٔ ۱۰۳۵) که آن نیز فاقد نام نویسنده و مؤلف می‌باشد. فهرست نگار در این باره می‌نویسد: عبارتهای این تفسیر و مطالب عرفانی آن با اندکی تفاوت همان تفسیر سورهٔ انسان، نگارش ملا شمسا گیلانی می‌باشد و گویا دزدی در تألیف رخ داده، لیکن نگارندهٔ این رساله شناخته نیست تا او را سارق بدانیم. و شاید خود ملاشمسا ترتیب آن را گردانیده باشد. این رساله مرتب بررسی و یک قسمت، به شمارهٔ آیات این سوره می‌باشد، بر خلاف ترتیب رسالهٔ دیگر او که بر بیست و شش مشرق مرتب است[1]

این نسخه در مجموعه‌ای جُنگ مانند (از صفحات ۱۲۶ تا ۱۴۰) به خط نسخ نگارش یافته و تاریخ نوشتن خصوص این رساله معلوم نیست. ولی در طول مجموعه چندین جا سالهای ۱۰۹۷ تا ۱۱۰۹ ثبت شده است. نام نویسنده نیز در بیشتر جاها بهاء الدین علی الحسنی الحسینی نوشته شده است. این مجموعه را با خطی گوناگون نسخ، نستعلیق و شکسته نوشته‌اند. عنوانها با شنگرف و تمام صفحات دارای جدول طلا و مرکّب سیاه است. با کاغذ فرنگی، جلد تیماج مشکی ضربی طلاکوب، در اندازهٔ (۲۵×۱۵/۵) و (۲۰×۱۱/۴)، سطرها چلیپا (کج، منحنی)[2]

در یک مقایسهٔ کلی درمی‌یابیم که نسخهٔ فوق از نظر عبارات در بسیاری از فقرات با نسخهٔ تفسیری تحفة الفتی مطابقت کامل دارد. اگر چه تفاوتهائی نیز به چشم می‌خورد از جمله: تفاوت در محتوای مقدمه؛ تفاوت در تقسیم فقرات (چنانکه نسخهٔ (ش) مشتمل بر ۲۶ مشرق و نسخهٔ اخیر شامل ۳۱ قسمت می‌باشد و بدون عناوین مشرق)؛ وجود عبارات اضافی در برخی فقرات. لیکن به نظر می‌رسد مشابهت میان مطالب و محتوای اصلی این نسخه با نسخ قبلی به مراتب بیش از تفاوت آنهاست. گویا کاتب (ناشناس)

---

۱. فهرست کتابخانهٔ سیدمحمّد مشکوة، ۵۴/۱.

۲. همان.

ابتدا حاشیه‌ای بر تفسیر مزبور نگاشته است، آنگاه حاشیه را با متن درآمیخته و حاصل را با حذف عناوین مشرق، در ۳۱ قسمت سامانی مجدد بخشیده است. و این مطلب احتمال سرقت علمی را قوت می‌بخشید.

سعی وافر نگارنده پیوسته معطوف آن بوده که مقابلهٔ نسخ و تصحیح آن باکمال دقت و حفظ امانت به انجام رسد. مقابله بر اساس چهار نسخهٔ اول صورت پذیرفت و نسخهٔ پنجم به علت وجود اضافات متعدد و عباراتی که احتمالاً نگاشته‌های مؤلف نیست، تنها در مواردی چند، مورد مراجعه قرار گرفت. نسخهٔ (الف) به سبب آنکه اقدم و اکمل و اضبط نسخ بود، اصل قرار گرفته و با سه نسخهٔ دیگر مطابقت شد. متأسفانه هیچ‌یک از نسخه‌ها را عاری از غلط نیافتیم، هر چند نسخهٔ (الف) سالم‌تر از دیگر نسخه‌ها تشخیص داده شد. لیکن هر چهار نسخه کاستی‌های یکدیگر را جبران کردند. از اختلاف نسخ، به همهٔ مواردی اشاره شده است که یا در تغییر معنی دخیل بوده و یا برآمده از سهو القلم کاتبان بوده است و در متن آنچه نزدیکتر به واقع و صحیح‌تر به نظر آمد، گزین شده است. در مواردی نیز که کتابت لفظ در هر چهار نسخه یکسان بوده ولی غلط یا غیر معمول تشخیص داده شده است، همان کتابت در متن حفظ شده، لیکن در پاورقی با علامت [ظ] مشخص و به نگارش معمول و امروزی آن نیز اشاره شده است.

ارقام صفحات بر اساس برگهای نسخهٔ اصل، در خلال متن با علامت [ ] تنظیم شده‌اند. با این توضیح که پس از ذکر رقم برگ، روی برگ با علامت اختصاری (ر) و پشت برگ با علامت اختصاری (پ) تعریف شده است. به‌عنوان مثال [۱ پ] به معنای (پشت برگ اول) و [۳۶ ر] به معنای (روی برگ سی و ششم) نسخه می‌باشد.

نگارنده کوشیده است تا متن آیات در آغاز هر مشرق و نیز آیات مورد استناد مفسّر در ضمن متن طبق رسم عثمانی (خط عثمان طه) نگارش یابد.

شرح علائم و ارقام مربوط به پاورقی‌ها و پی‌نوشت

علائم و ارقام موجود در متن در چند دسته قابل تفکیک می‌باشند:

دسته اول: ارقام و حروفی است که درداخل[ ] و در خلال متن آمده‌اند. این‌گونه ارقام و حروف مربوط به تعیین شمارهٔ برگ نسخه (پشت یا روی برگ) است.

دستهٔ دوّم: ارقام فارسی که در بالای کلمات ضبط شده‌اند، به ذکر اختلاف نسخ مربوط می‌باشد که در هر صفحه ترتیبی مستقل داشته و در پاورقی همان صفحه مذکور است.

دستهٔ سوّم: ارقام لاتین که همانند دستهٔ دوّم، در بالای کلمات ضبط شده‌اند و به توضیحاتی شامل: شرح مطالب، استخراج منابع روایات و یا مراجع سخن مؤلف مربوط است که به دلیل طولانی بودن در انتهای رساله و در بخشی تحت عنوان «پی نوشت» سامان یافته‌اند. این دسته ارقام به‌صورت مسلسل می‌باشد.

تذکر: در متن نسخه خطی، برای هیچ‌یک از مشرقها عنوانی نگاشته نشده است. عناوین اضافات مصحّح می‌باشد که به منظور تقریب اذهان به محتوای هر مشرق افزوده شده است.

بسم الله الرحمن الرحیم رب أعن

احمد الله علی جمیل سلطانه و اشکره علی جزیل احسانه و اصلی علی خیر انبیائه

و خلفائه سیما محمد و آله و عترته فان العبد الآثم عبد الله الآیس

عفی سیئاته المستغیث بالله الغفور غیاث المشهور بمنصور یقول ان هذا

ایها الاخوان تفسیر سورة الانسان من مطلع العرفان الذی نزل فی

عمدة الزمان للامامة و سیما عند الامام فی اخذه هذبت فیه تمام کلام

المفسرین الناظرین فی الکلام ثم اتبعته بزوائد من فوائد علی ما یقتضیه الحال

والمقام موردا ما اردنا ایراده فی مشارق ... ان معرفة حال الانسان

فی النشأتین من المعارف النافعة له فی النشأتین وله فی النشأة الثانیة

الاهم للذات جسمانیة و روحانیة تجدها فی المعادین اللذین ... وقربها

اهل الحق من الفلاسفة والمتکلمین الا انهم عن آخرهم اتفقوا علی ان الجسمانی لا یعرف

ثبوتا و لجمالا الا من الشریعة والروحانی الا من الحکمة وانا اروی ان کلا منهما

یعرف من کل منهما بوجه شتی اشرنا الیها فی رسائلنا و کتبنا والآن نصا

صفحهٔ اول نسخهٔ خطی کتاب تحفةالفتی فی تفسیر سورة هل أتی

للحیوة حیّا ویا مالک الرقاب رقّا ببابک عبد نطفتک علی کرمک راجیا

لقبول توبته قصدًا الی عفوک طالبًا لمحو خطیئته فلا ترجعه

من دوحات بید صفر بعد اوبته ولا تدخله فی زمرة الظالمین بسیئته

وهب له من لدنک رحمة وهیّئ له من امره رشدًا قد تم

کتابة تفسیر سورة الانسان فی یوم الاثنین

التاسع من شهر ربیع الاخر ۹۹ سنة تسعین

وتسعمایة الهجریة

صفحهٔ آخر نسخهٔ خطی کتاب تحفة‌الفتی فی تفسیر سورة هل أتی

[۱ پ] بسمِ اللّه الرَّحمن الرَّحیمِ[۱]

أحمدُ اللّهَ علی جمیل[۲] سُلطانه و أَشکُرُه علی جَزیل إحسانه و أُصَلّی علی جمیع أنبیائه و خُلّانه[۳] سِیَّما محمّدٍ و إخوانِه.

و بعدُ؛ فإنَّ العبدَ الآنسَ بمولاه، الآیسَ عمَّنْ[۴] سِواه، المستغیثَ باللّه الغفور، غیاثَ المشهورَ بمنصورٍ یقول: إنَّ هذا أیُّها الإخوانُ تفسیرُ سورة الإنسان من مَطْلَعِ العِرفانِ[2] الَّذی نَرْجُو أنْ یُمَهِّلَنا الزّمانُ لإتمامه و یُساعدنا الأمانُ[۵] فی إختتامه. هذّبتُ فیه تمامَ کلام المُفسِّرین[۶] النّاظرین فی الکلام. ثمّ أُتبِعُه بزوائدَ من فوائدَ علی ما یقتضِیه الحالُ و المقامُ مورداً ما أَرَدْنا إیرادَه فی مَشارق فاتحةٍ فایحةٍ.[۷]

فاتحةٌ: إنَّ معرفةَ حالِ الإنسان فی النّشأتینِ من المعارف النّافعة له فی النَّشأتینِ. و له فی النَّشأةِ الثّانیةِ آلامٌ و لَذّاتٌ جسمانیةٌ و روحانیةٌ، تجدُهما[۸] فی المعادَینِ اللّذَینِ

---

۱. از آغاز تفسیر تا اوائل المشرق الأول، از نسخهٔ ت و تا اواسط المشرق الثانی از نسخهٔ ش، مفقود است.

۲. د: + نعمة.

۳. خلّان: جمع خلیل. العین، فراهیدی، ۱۴۱/۴.
الخَلّة: الحاجة و الفقر و الخلیل: المحتاج؛ الخُلّة: الصداقة و المحبة و الخلیل کالخِلّ: الصدیقُ المُخلص قال ابن درید:
الذی سمعتُ فیه أنّ معنی الخلیل الذی أصفی المودّة و أصحّها.... و الجمعُ أخِلّاء و خُلّان. لسان العرب، ابن‌منظور، ۲۱۸/۱۱.

۴. د: عمّا.

۵. د: الأمانی.

۶. د: + و.

۷. الفَیْح و الفَیَح: السعة و الإنتشار. لسان العرب، ۵۵۱/۱.

۸. ظ: تجدها.

قرّرهما و أقرَّ بهما أهلُ التّحقيق من العلماء و الحكماء، إلّا أنّهم عن آخِرهِم[۱] أطبقوا على أنّ الجسمانىَّ لا يعرفُ ثُبوتاً و أحوالاً، إلّا من الشريعة و الرّوحانىَّ إلّا من الحكمةِ و أنَا أرى أنَّ كُلّاً منهما يُعرَفُ من كُلٍّ منهما[3]، كلٌّ بوجوهٍ شتّى أشَرْنا إليها فى رسائِلنا[۲] و كُتبِنا.

و الآنَ قَصَدْنا[۲ ر] بيانَ شىءٍ من الحالاتِ الرّوحانيات و تبيينها من الآياتِ القرآن فى سورةِ الإنسان. فإنَّها مع ظُهُورِها فى الجِسْمانيّات يُعرَفُ منها الرُّوحانياتُ أيضاً.

المشرقُ الأولُ[۳]

تفسير الآية الاولىٰ، الانسان حادث أبدي

قالَ اللّهُ سبحانه و تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الإِنسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً ①﴾.[۴]

اتّفقَ المفسّرون على أنَّ هَلْ هٰهُنا و فى الغاشيةِ[۵] بمعنى: قد، و يفيد مع التّقرير التّقريبَ[4].

فحاصلُ التفسير أنّه: قد أتى على الإنسان قبلَ زمانٍ قريبٍ: حينٌ من الدّهر.

و الحينُ طائفةٌ من الدّهر[۶] غيرُ محدودٍ. و قيل محدودٌ.[۷] عن إبن عباسٍ و ابن مسعودٍ رضى اللّهُ عنهما: أنَّ الإنسانَ ههنا، آدمُ، و الحينُ محدودٌ و ذلك أنّه مكثَ أربعينَ سَنةً طيناً[۸] إلى أنْ نُفخَ فيه الرّوحُ فصار شيئاً مذكوراً بعدَ أن كان كَالْمَنسىّ.

و فى رواية: أنّه بَقِىَ طيناً أربعينَ سنةً و أربعين من صَلصالٍ[۹] و أربعينَ من حَمَأً مَسْنُونٍ[۱۰] فتمَّ خَلقُه فى مائةٍ و عشرين سنةٍ[5]، فهو فى هذه المدّةِ لم يَكُنْ شَيْئاً مذكوراً. و إطلاقُ لفظ الإنسان عليه قبلَ نَفْخِ الرُّوح، من قبيل إطلاقِ الخَمْرِ على العصيرِ باعتبارِ ما يَؤُلُ[۱۱] إليه.

---

۱. عن آخرِهم: من أوّلهم الى آخِرهم.
اين تعبير در ديگر رساله‌هاى مؤلف نيز به چشم مى‌خورد. مثلاً در رسالهٔ حجة الكلام لإيضاح محجة الاسلام آورده است: ثمّ لايخفى أنَّ متكلّمين عن آخرهم قررّوا أنّ مقتضى الّذى مضى انّما هو البعثُ مطلقاً و لا يلزمُ من هذا أن يكون جسمانيّاً

۲. د: رسالتنا.

۳. د: ـ المشرق الأول.

۴. ت: ـ المشرق الاوّل... الى مذكوراً.

۵. غاشية: ۱ ﴿هل أتيك حديثُ الغاشية﴾.

۶. ت: من الزمان.

۷. ت، د: + و.

۸. ت: من الزمان.

۹. ت: در حاشيه + الطين الأسود الذى مزج بالماءِ و تُرك زماناً.

۱۰. ت: در حاشيه + الطين اليابس و الفخّارُ: الطينُ المطبوخ و هو الخَزَفُ.

۱۱. ظ. يَؤُول.

قال الامامُ الرّازی: الذین[۱] یقولونَ: الإنسانُ[۲] هو النّفسُ النّاطقةُ و أنّها[۳] موجودةٌ قبلَ وجود الأبدانِ، فالإشکالُ عنهم ساقطٌ.[۴] هذا تمامُ کلامِ الأعلامِ فی المرام[6]

فأقولُ إنّه بعدُ غیر تمامٍ [۲ پ] و جوابُ الإمام تکلّفٌ ظاهرٌ علی أنّه لو کان الإنسانُ هو النّفسُ، لَاحتاجَ قولُه تعالی: ﴿إنّا خلقنا الإنسٰنَ من نطفة أمشاجٍ﴾ إلی تأویلٍ أو صرفٍ[7]

ثمّ لو جُعِلَ الإنسانُ عبارةً عن النّفس و کانت قدیمةً علی ما هو رأیُ القائلین بوجودها قبلَ البدنِ[8] لکان جوابُه محلَ بحثٍ بعدُ.

ثمّ أقولُ[۵]: الأوْلَی علی هذا التّقدیر أنْ یُفسَّرَ الحینُ بالمعنی الأوّل، أعنی الزّمانَ غیرَ المحدودِ، لِیوافقَ القولَ بالعدمِ. و أمّا الحدوثُ و القِدمُ فلیسَ من المذاهبِ المقرَّرَةِ[9]. فإنْ قُلتَ دلَّ الخبرُ علیه، فإنّه یُروی: أنَّ الأرواحَ خُلِقتْ قبلَ الأجسادِ[۶] بألفَی عامٍ[10]. قلتُ الدّلالةُ ممنوعةٌ. فإنّه لادلالةَ علی أنَّ المرادَ بالأرواحِ النّفوسُ الإنسانیّةُ و بالأجسادِ الأبدانُ البشریّةُ و لِمَ لا یجوزُ أنْ یکونَ المرادُ الأرواحَ الملکیّةَ و الأجسادَ[۷] العنصریّةَ أو أرواح العالَم علی ما ذهب الیه الغزالی[11] و[۸] الأرواحُ البشریةُ بالقیاسِ إلی أرواحِ العالَمِ قلیلٌ و المتبادرُ هو الکثیر لا القلیلُ.[۹]

و قد یُقالُ فی دَفْعِ ما تقدّم من الإشکال، إنّه قد أتَی علی الإنسانِ الموجودِ فی هذا الزّمان، زمانٌ لم یکنْ شیئاً مذکوراً و الحاصلُ أنّه قد أتَی علی هذا الذّی هو الآنَ الإنسانُ[۱۰] بالفعلِ زمانٌ لم یکنْ هو فیه إنساناً إلّا بالقوةِ.[۱۱].

و أقولُ: تحریرُ السؤالِ و تقریرُ الإشکالِ أنَّ الظاهرَ من الآیةِ الکریمةِ [۳ ر] أنّه ورد علی الإنسانِ حینٌ من الدّهرِ لم یکنِ الإنسانُ فیه شیئاً مذکوراً. و المفسّرون حیث اعْتبروا الإنسانَ فی جمیع أحْیانِ وُجودِهِ شیئاً مذکوراً أشْکَلَ علیهم الأمْرُ و اعتَمَدُوا فی الجواب عن هذا السُّؤالِ علی أمْرَیْنِ:

أحدِهما؛ أنّ الذّی لم یکُنْ شیئاً مذکوراً، هو مادةُ الإنسانِ، و تَسْمِیَتُهُ بالإنسان مجازٌ کتسمیةِ

---

۱. د: ساقط است.	۲. د: + فی هذه.	۳. د: فإنّها

۴. تفسیر الکبیر، فخر رازی، ۲۳۶/۳۰.

۵. ت: در حاشیه افزوده اللهمّ الّا أنْ یصرِفَ النفیُ الی القید و التخصیص المذکور.

۶. د: الأجسام.	۷. الف: + و.	۸. ت: فإنّ.

۹. د، ت: لا القلیل.	۱۰. الف: الإنسان.

۱۱. نیشابوری: یجوز أن یراد قد أتی علی هذا الذّی هو الآنَ انسانٌ بالفعلِ زمانٌ لم یکن هو فیه انساناً الّا بالقوةِ و هذا صادقٌ علی آدمَ کما قلنا. غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ۶ / ۴۱۰.

العصیرِ و العِنَبِ خَلّاً.[۱] و هو الذّی أُشیرُ[۲] إلیه اَوّلاً.

و ثانیهما؛ هو الذّی أشَرْنا إلیه ثانیاً و حاصلُه أنَّ الذّی هو الآنَ انسانٌ[۳] کان مادةً و لایلزمُ اجتماعُ وصفَیِ العنوانِ و المحمولِ. فالموصوفُ بأنّه إنسانٌ لم یکُنْ فی بعضِ الأحیانِ شیئاً مذکوراً فلا مجازَ.

و أقولُ فیه بحثٌ. ولو صَحَّ هذا، لَصَحَّ أنْ یُحْکَمَ علی الإنسانِ بأنّه جمادٌ بلاتجوّزٍ. و اختِلافُ وَقْتَیِ الوَصفَیْنِ غیرُ مُخِلٍّ فی صورةِ بقاءِ الذّات لا فی کُلِّ مادّةٍ. فعلی تقریرهم و تفسیرِهم ارتکابُ المَجازِ لازمٌ[12].

ثمّ أقولُ: إنَّ القواعِدَ العَربیّةَ و الأُصُولَ الأَدَبیّةَ تُفیدُ[۴] أنَّ الإنسانَ المذکُورَ أوّلاً هو بعَیْنِهِ الإنسانُ المذکور ثانیاً لِما قرّروه مِنْ أنَّ المعرفةَ المُعادةَ عینُ الأوّلِ[13] و مِنْ هذا قال قائلُهم:

إذَا اشتدَّتْ بِكَ الْبَلوَی ففَکِّرْ فی أَلَمْ نَشْرَحْ

فعُسْرٌ بینَ یُسْرَینِ إذا فَکَّرتَه فَافْرَحْ[14]

و علی هذا یَظْهَرُ فی کَلامِ الامامِ[15] إشکالٌ علی أنّ فی کَوْنِ العُسْرِ بینَ الیُسرَینِ مُناقَشةً ظاهرةً. لیستْ هی أنَّ الیُسْرَ أیضاً بینَ الْعُسْرَیْنِ، لِما مرّ. بلْ هی أنَّه إذا کان المعرفةُ المُعادَةُ عینَ الأوّلِ، کان العسرُ الثّانی عینَ الأوّلِ فلَمْ یَکُنِ العُسْرُ بینَ یُسرَینِ بَلْ کان مُقَدَّماً. اللّهمَّ إلا أنْ یقالَ إنّ[۵] الأوّلَ فی حُکْمِ المطروحِ، لکنَّه خِلافُ ظاهرِ[۶] کَلامِ الأَعْلامِ.

ثمّ أقولُ: إنَّ الذّی أَظُنُّه أنَّ الدَّهرَ هو الزّمانُ المُعیَّنُ و هو زمانُ وجود العالَمِ من أوّله إلی آخِره. و الحینُ هو البعضُ مِنْه[16] و حینُ الشّیء[۷] زمانُ وجوده و لا یَبْعُدُ أنْ یُرادَ بالحینِ الآتی علی الشّیء، الزّمانُ الذّی السّابقُ المقدّمُ الواردُ علیه حُدُوثاً و فی إتیان علی، إشعارٌ ما الی هذا.

و لَوْ کان المرادُ الحُکمَ بعَدَمِ المذکوریّة علی الإنسان فی حینٍ من الدَّهْرِ[17]، لم تَرِد[۸] الآیةُ بهذه العبارة، بلْ یُشْبِه أنْ یکونَ الغَرَضُ بیانَ حال الانسان منْ أوّله إلی آخِره و کَیفیَّةِ حُدوثه و وُجودِه. و بیانَ ما خُلِقَ منه و کیفیَّةِ تَطَوُّره فی أَطْوارِه حتَی انْتَهَی إلی کمالِ الإنسانیّةِ. بلْ بیانَ مَبادیء الإنسان و قد عُدَّ العدمُ من مبادیء الحوادث. و حیثُ أُشیرَ فی السُّورةِ إلی مَبادِیء

---

۱. ت: خمراً. ۲. ت: أشرنا.

۳. ت: + فی بعض الأحیانِ لم یکنْ شیئاً مذکوراً و الذّی هو الآن انسانٌ.

۴. الف، د: یفید. ۵. ت، د: ـ إنّ. ۶. د: الظاهر فی.

۷. د: + هو. ۸. د: لم یُرد.

الانسانِ[1]، لا يبعُدُ أنْ تُفسَّرَ الآيةُ الأُولى[2] بما نُفَسِّرُه فأقولُ: إنَّه تقدَّم على وُجودِ الإنسان زمانٌ لم يكنِ الإنسانُ الحادثُ فيه شيئاً مذكوراً فى الألبابِ، بل الخالقُ [۴ ر] تعالى خلقَ بقدرته فى ذلك الحين أجزاءً غيرَ مذكورةٍ ثمّ جمعَها بإرادتِه و خَلَقَ فيها نُطْفَةً مُتطَوِّرةً فى أَطْوارِها حتى صار إنساناً كاملاً.

ثمّ إنّ جمهورَ[3] المفسّرينَ حَمَلوُا النُّطفةَ على ماءِ الرّجلِ و ماءِ المَرأةِ و حيثُ أشْكَلَ عليهم الآيةُ فى آدمَ و حَوّاءَ، اعْتَذَرُوا بالتَّغليبِ. و أقولُ: لو حُمِلَتِ[4] النُّطْفَةُ على الماءِ الصَّافى[5]، لكان أَصْفَى و أَوْلَى.

ثمّ إنَّهم على ما نقَلْنا عنهم قَرَرُّوا فى التَّفسير أنَّ المرادَ: أنَّ الإنسانَ الَّذى بالفعل، أَتَى عليه حينٌ، لميَكُنْ فيه إنساناً إلّا بالقوةِ[6]. و أقولُ: صِحَّةُ هذا الحُكمِ على ما تَحْكُمُ به الفِطْرةُ الصَّحيحةُ، تَسْتلزمُ[7] حُدوثَ الانسانِ و تقدُّمَ مادَّته عليه و بُطْلانَ التّناسخِ بمعنى وجود شخصٍ مرّةً أُخرى قبلَ وجوده[8] الآنَ.

أمّا الأَوَّلان فظاهَران، لا حاجةَ لهما إلى بيانٍ. و أمّا الثّالثُ فلأنّه لو وُجدَ إنسانٌ قبلَ وجوده الآنَ لم يَصْدُقْ أنّه أَتَى عليه، أَىْ سَبَقَ على وُجودِه و مَضَى على ما هو إنسانٌ بالقوةِ زمانٌ غيرُ محدودٍ، أى غيرُ معلوم الطَرَف، لميكُنْ فيه شَيْئاً مذكُوراً ضرورةً. إنَّه لو كان موجوداً مرّةً أُخرى لكان شيئاً مذكوراً حيناً. فأَعرِفْ هذا! فإنّه مع وُضوحه لا يَخْلُو عن دقّةٍ[9] و تأمّلْ فى كلام العليم الحكيمِ، كيفَ يُفيدُ مع وَجازَتِه و بَلاغَتِه أُصُولاً مُهِمَّةً نافعةً. فإنّ الحُكْمَ بأنّه قد أَتَى [۴ پ] على الإنْسانِ حِين من الدَّهرِ و زمانٌ غيرُ مُعَيَّنٍ لميَكُنْ شيئاً مذكوراً، فِطريٌّ صحيحٌ يَقْبلُه كلُّ ذى طَبْعٍ سليمٍ و فهمٍ مُستقيمٍ. ثمَّ إستلزامُ صحّةِ هذا الحُكْم لما مهَّدْنا من الأَحْكامِ ممّا لا يَخْفَى على ذَوِى

---

۱. د: عبارات مبادی «الانسان ... الی ... نُصرفه من حالٍ الی حالٍ تا انتهای [۵ ر] ساقط است.

۲. الف: الآتی. ۳. الف: الجمهور. ۴. ت، الف: حمل.

۵. النطفة: الماء الصّافی، قلّ أوكَثُر. و الجميع النُّطَف و النِّطاف العين، ۴۳۶/۷ و مجمع البحرين، ۱۲۵/۵.
اللّحیانی: النطفةُ، الماءُ القليلُ يبقى فى الدَّلوِ. و الجمعُ نُطَف و نِطاف
ولی جوهری بین این دو جمع، تفاوت قائل شده است. نُطَف را جمع نُطفة به معنی آب مرد می‌داند و نطاف را جمع نطفة به معنی آب زلال، دانسته است. لسان العرب، ۳۳۵/۹. شیخ طوسی نیز در تفسیر خود، نطفه را آب اندک معنی کرده است، چه در ظرف باشد یا غیر آن. التبیان، ۲۰۶/۱۰ و نیز شرح نهج‌البلاغه، ابن ابی لحدید، ۱۵۷/۱۵.

۶. نیشابوری: يجوز أن يُراد قد أتى على هذا الذى هو الآن، انسانٌ بالفعل، زمانٌ لم يكن هو فيه انساناً الّا بالقوة. غرئب القرآن و رغائب الفرقان، ۴۰۹/۶۰. ۷. الف: يستلزمُ.

۸. الف: وجود. ۹. ت: دقّةٍ ما.

الأَفْهامِ. ثمّ استلزامُ بُطلانِ التّناسخِ لامْتناعِ قِدَمِ النّفوسِ ممّا بُيِّنَ فى مَوْضِعه، بما حاصلُه أنَّ النّفوسَ مُتّحِدةٌ نوعاً فلا تتكثّرُ[١] شخصاً الّا بعوارضَ بَدَنيّةٍ، فهى بدون الأَبْدان غيرُ متميّزةٍ[18]، فليستْ بمتكثّرةٍ و على هذا يمتنع وجودُ واحدٍ منها أزلاً[٢]. و توضيحُ الكلامِ فى المرامِ: أنّ الشيءَ إنّما يكونُ مذكوراً إذا عُلمَ بخصوصه و بما عُلمَ منه خصوصُه. فإذا كانتِ النّفسُ مخصَّصةً للبدنِ و الشّخصِ، فإنْ كانت قبلَ البدن موجودةً و عُلِمتْ، فكان الشّخصُ مذكوراً. فحيث لم يكنِ الإنسانُ فى حينٍ من الأحيانِ ــ و هو الحينُ المتّصل بوُجوده، أيَّ قَدْرٍ كان، و إنْ كان قليلاً كساعةٍ أو عُشْرِ ساعةٍ، أو الحينُ الّذى قبلَ وجوده إلى أَوَّل الخلْقِ ــ مذكوراً، لم يكن موجوداً، إذ كلُّ موجودٍ يُعلَم و يُذكَرُ. و بذلك يُعلمُ بطلانُ التّناسخِ[19] و الأزليّةِ كما لا يخفى على من له فِطْرَةٌ ذَكيّةٌ. فهذا وجهٌ سَنَحَ لى.

و عندى إحتمالٌ آخَرُ[٣] هو أنّ فى الكلام حذفاً و ايصالاً و حينئذٍ يكون مُؤَدَّى التّفسيرِ قد أَتَى مقدَّماً على الإنسانِ حينٌ من الدّهر. و على هذا لا يخفى وجهُ اعتبارِ شيءٍ ممّا اعتبرناه [۵ ر] آنفاً و يؤيّده أنّه أتى[۴] فى هل أتى الغاشيَة[۵] غيرُ متعدٍّ بعلى.

المشرق الثانى:

تفسير الآية الثانية، كيفيّة خلق الانسان

قوله تعالى: ﴿إنّا خلقنا الإنسٰنَ منْ نطفةٍ أَمشاجٍ نبتليهِ فجعلنٰه سميعاً بصيراً ۝٢﴾.[۶]

قال طائفةٌ من أهلِ اللّغةِ: الأَمْشاجُ جمعُ مَشْجٍ و مَشيجٍ[٧]، كخَلْطٍ و خَليطٍ، لفظاً و معناً، و الجمعُ أَخلاطٌ[20]. و قال الأكثرون: هو مُفردٌ كَالْمَشيجِ، فيُوصَفُ به المفردُ كالأَكْناسِ.[٨] فيُقال:

---

۱. الف: يتكثّر.

۲. مؤلف در رسالهٔ اخلاق منصورى نيز دربارهٔ ازلى و ابدى بودن انسان مى‌نويسد: به شهادت عقل و شرع ثابت است كه انسان هر چند ازلى نيست، ابدى است و با آنكه داغ حدوث بر جبين وجود دارد، فروغ چهرهٔ بقاءاش سرمدى است مجلهٔ معارف، مقالهٔ اخلاق منصورى، عبداللّه نورانى، شمارهٔ ۲، دورهٔ سيزدهم، ص ۲۳۷

۳. ت: + و.

۴. ت: + أتى.

۵. الغاشية: ۱ ﴿هل أتيك حديثُ الغاشية﴾.

۶. ت: ـ آيه

۷. ت: در حاشيه +: قوله أمشاجٌ، أىْ اخلاطٌ؛ جمعُ مشيج أوْ مَشج، مِن مشجتُ الشىءَ، إذا خلطتُه. و هو جمعٌ و وَصَفَ النطفةَ به لأنّ المرادَ بها مجموعُ منىّ الرّجل و المرأةِ و كُلٌّ منهما مختلفُ الأجزاءِ، فى الرّقّةِ و القوامِ و الخواص. و لذلك يصيرُ كلُّ جزءٍ منها مادةُ عضوٍ. و قيل: هو كالأكناسِ و امثاله. و قيل: ألوانٌ. فإنَّ مآءُ الرّجلِ أبيضٌ و ماءُ المرأةِ أصفرُ فاذا اختلاط أخضرا.

۸. ظ: اكباش.

ثَوبٌ[۱] أكْناسٌ.[۲] و فى المَثَلِ؛ عَليك بالثَّوبِ الأكْنَاسِ فإنَّه منْ لباسِ الأكباسِ.[21]

و تفسيرُ الآيةِ: خَلَقَ الأنسانَ من نطفةٍ قد امتزج فيها الماآنُ[۳]: ماءُ الرَّجُلِ و هو أبيضُ غليظٌ و ماء المرأةِ و هو أَصفرُ رقيقٌ. و الأوّلُ يخرجُ من الصُّلبِ و الثّانى من التَّرائبِ.[۴] فما كان من عَظْمٍ و عَصَبٍ و قوّةٍ[۵]، فمن نطفةِ الرّجلِ و ما كان من لَحْمٍ و دمٍ، فمن ماء المَرأةِ.[۶] و عن إبنِ مسعودٍ: هى عروقُ النُّطْفةِ.[۷] و قال الحَسنُ: أَىْ مَزَجتْ بِدَمِ الحيضِ الَّذى منه غذاءُ الجَنين.[۸] و عن قَتادةَ: هى أطوارُها، نطفةٌ ثم علقةٌ ثم مضغة.[۹] و قال بعضُ الحُكماء: إنَّها العَناصرُ.[22]

أقولُ: الأظهرُ أنْ يُفسَّرَ من نطفةٍ أَمشاجٍ نبتليه بالنُّطْفةِ المُخْتلطةِ المنتقلةِ المتغيّرةِ من حالٍ إلى حال. و يُرادُ بالنطفة، ما هو أصلُ مادّةِ الانسانِ[۱۰]، سواءٌ كان منيّاً أو غيرَه ليعُمَّ الحكمَ و يوافقَ اللّغةَ و يطابِقَ قولَ ابن‌عباسٍ حيث قال: نَبْتَلِيهِ إىْ نُصرِّفهُ[۱۱] من حالٍ إلى حالٍ.[۱۲] و الأنسانُ هو آدمُ.

---

۱. الف: ثواب.

۲. ت: در حاشيه + : و هو من لباس الأكباس.

۳. ظ: ماءان.

۴. ت: در حاشيه + : الصّلبُ. الظّهرُ و الترائبُ، عِظام الصّدر. فماءُ الرَّجل من الصلب و ماءُ المرأةِ من الترائب. و قيل من بين صلب الرّجل و ترائبه. و عن الضحاک: الترائبُ: العينان و اليدانِ و الرِّجْلان. و عن سعد: الترائبُ: الأضلاع التى من أسفل الصَّدر. و مجاهد: من بين المنكبين و القلب. و قيل، هو عصارة القلب و منه يكون الولد.

۵. ت: در حاشيه + : أىْ قوّة الطبيعية.

۶. اين تفسير منسوب به «ابن عبّاس» است. التفسير الكبير، ۳۰ / ۲۳۶ و الجامع لأحكام القرآن، القرطبى، ۱۹ / ۱۲۱؛ تنوير المقباس، فيروز آبادى، ۳۵۷.
همچنين است سخن مجاهد، عِكرمة، حسن بصرى و ربيع بن أنس. تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ص ۳۶۱۱؛ البحر المحيط، ابن حيّان، ۸ / ۳۹۳؛ التبيان، الطوسى، ۱۰ / ۲۰۷؛ الدُرّ المنثور، سيوطى، ۶ / ۳۹۸.

۱. ابن مسعود و أُسامة بن زيد عن أبيه قال: الأمشاج، هى العروقُ الّتى فى النطفة. البحر المحيط، ۸ / ۳۹۳؛ روح المعانى، ۹ / ۱۵۲؛ التفسير الكبير، ۳۰ / ۲۳۶.
أخرجَ سعيدُ بن منصور و ابنُ أبى حاتم عن ابن مسعودٍ فى قوله أمشاجٌ. قال: العروق.
و أخرجَ عبدُ بن حُمَيد و ابنُ المُنذر عن عبد الله بن مسعودٍ: ...ثمّ قرأ عبدُ الله انّا خلقنا الإنسانَ من نطفةٍ أمشاجٍ نبتليه. ثمّ قال عبد الله: أمشاجُها: عروقها. الدرّ المنثور، ۶ ـ ۵ / ۲۹۷ و نيز بحار الأنوار، ۶۰ / ۳۸۴ / روايت ۱۱۵.

۸. أخرج عبدُ بن حميد و ابنُ المنذر عن الحسن فى الآية. قال: خلق من نطفةٍ مشجت بدم و ذلك الدّمُ، الحيضُ. اذا حبلتْ ارتفع الحيضُ. الدرّ المنثور. همان؛ التفسير الكبير، ۳۰ / ۲۳۶.

۹. أخرج عبد بن حميد و ابنُ المنذر عن قتادةَ: انّا خلقنا الإنسانَ من نطفةٍ أمشاجٍ نبتليه. قال. طوراً. نطفةً و طوراً علقةً و طوراً مضغةً و طوراً عظماً. الدرّ المنثور، ۶ / ۲۹۸؛ التفسير الكبير، همانً؛ البحر المحيط، ۸ / ۳۹۳؛ بحار الأنوار، ۶۰ / ۳۸۵ / روايت ۱۲۰؛ مجمع البيان، ۱۰ ـ ۹ / ۶۱۵.

۱۰. ت: + تغليباً.

۱۱. ت: + منتقلاً.

۱۲. روح المعانى، آلوسى، ۱۵۲/۲۹ و الجامع لأحكام القرآن، ۱۲۲/۱۹

و لَنفصِّلُ الکلامَ فی المرام [۵ پ]، یناسب المقامَ.

فنقولُ: إنَّ المادّةَ القریبةَ[1] الّتی منها خُلق الإنسانُ، هی النطفةُ الحاملةُ للقُوّةِ المُولِّدةِ علی رأیِ قَوْمٍ و هی أَمْشاجٌ مختلطةٌ بما یَصیر غذاءً لها، کَدم الطَّمْثِ. ثم لا یَذهَبُ علی أهلِ العرفان، أنَّ فی خلق الإنسان، لَعجائبَ بدیعةً و بدائعَ عجیبةً، مَنْ تأمَّلَ فیه عرفَ قدْرَ خالقِهِ و مصوِّرِه.

قال المشرّحونَ:[2] إنَّ النّطفةَ الّتی قُدّرَ[3] بها الولدُ السَّویُّ إذا وَصلت الی مَقَرِّه[4] اخْتَلَطتْ بماء المرأةِ و دَم الطَّمْثِ[5] فصارتْ کالرّائب[6][7] و حینئذٍ یسمَّی عَلَقةً. فاذا اشْتَدَّ[8] الإمْتزاجُ بینهما و قَوِیَ، اسْتَعدَّ لأَنْ ینقسِمَ فیها الأعضاءُ و یُسَمَّی حینئذٍ مُضْغَةً. فاذا اکْتسبَتِ الأعضاءُ صُوَرَها و تقسَّمتْ فصُوِّرتْ فیها و فی فَرْجِها و خِلالها من المواضعِ اللّائقة، اجزاءً لحمیّةً فصارت حَیّاً و سُمّیتْ حینئذٍ جَنْیناً. و إلی هذا أشار قولُه تعالی: ﴿ثمّ[9] خلقنا النُّطْفةَ عَلقةً فخَلَقْنا العَلَقةَ مُضْغَةً فخلقنا المُضْغَةَ عِظاماً فکَسَوْنا العِظَمَ لَحْماً ثمّ أَنْشأْنهُ خَلْقاً آخرَ فتبارك اللّهُ أَحْسَنُ الخلقین﴾[10]. فانظرْ الی لُطْفِ صُنعِ[11] الصّانعِ[12] الحکیمِ کیف خلق المَوْلودَ من النُّطْفة و مَزَجَها بماء الحَیْض، کالسَّاقی للزَّرع و کیف جَعَلَ النّطفةَ البَیْضاءَ عَلَقةً حَمْراءَ و کیف قسَّمَ أجزاءَها الی عِظامٍ[13] و أعصابٍ و عُروقٍ و أَوْتارٍ و لحمٍ. ثمّ کیف رکَّبَ منها [۶ ر] هذه الأعضاءَ الظاهرةَ، فدوّرَ الرّأسَ و شقَّ فی جانِبَیْها السّمعَ و فی مقدَمِه[14] البصرَ و الأنْفَ و الفَمَ، و شقَّ فی البدن سائرَ المنافذِ. ثمّ مدَّ الْیَدَ و الرِّجْلَ و قَسَّم رؤوسَهما بالأصابعِ. ثمّ انظُرْ کیف رکَّبَ الأعْضاءَ الباطنةَ من القلب و المَعِدة و

---

۱. مادهٔ قریبه، ماده‌ای است که در قابلیت صورت احتیاج به انضمام چیزی دیگر نداشته باشد. الشفا، ۲۸۵/۱
هر امری در جریان حرکت و تحوّلات جسمانی و طبیعی، ناچار مراحلی را طی می‌کند و تلبّس آن به بعضی از صُوَر، مقدم و نزدیکتر از صورت دیگر است. مانند نطفه که به صورت جنینی نزدیکتر است تا صورت انسانی کامل. بنابر این نطفه نسبت به انسان کامل، مادهٔ بعید و نسبت به جنین، مادهٔ قریب می‌باشد. فرهنگ معارف اسلامی. سجادی، ۱۰۱/۴.

۲. د: در حاشیه + : المُشرِّحون، أی العالِمونَ بالتّشریح.

۳. ت: یُقَدَّرُ بها.

۴. ظ: مقرّها.

۵. الأصلُ فی الطمْثِ، الحیضُ. ثمّ جُعِلَ لِلنکاح. لسان العرب، ۱۶۵/۲.
در آیهٔ ﴿لم یَطْمثهُنَّ إنسٌ قبلَهم و لا جانٌ﴾، طَمثَ به معنی نکاح آمده است. یعنی لم یَمَسَّهُنَّ. العین. ۴۱۲/۷.

۶. د: کالترائب.

۷. الرائب: الّذی یُمخَضُ، فیُخْرَجُ زُبْدُه. شیر بسته شده (ماست) لسان العرب، ۴۳۹/۱، العین، ۲۸۴/۸

۸. د: اشتدّتْ.

۹. هر سه نسخهٔ الف. ت و د: فخلقنا.

۱۰. المؤمنون: ۱۴.

۱۱. د: ـ صُنع؛ ت: صنعة.

۱۲. الف، د: صنعة.

۱۳. د: عِضام.

۱۴. د: ساقط است.

الكَبِدِ و الطِّحال و الرِّيةِ[۱] و المَثانة. ثمّ انظُر الى العِظام مع قوّتها و شِدَّتها كيف خَلقها من نُطفَةٍ سَخيفةٍ و جَعَلها عِماداً لِلْبدنِ و قِواماً[۲] له و قدَّرها بمقاديرَ و أَشكالٍ مختلفةٍ، فمِنها صغيرٌ و كبيرٌ و قصيرٌ و مُستديرٌ و مُجَوَّفٌ و مُصْمَتٌ[۳] و عَريضٌ و دَقيقٌ. و لم يجعلْها عَظْماً واحِداً لكَونِ الإنسانِ محتاجاً الى الحَرَكة بجملةِ بَدَنه و بِبَعْضِ أَعْضائِه. ثمّ جعل بين تلك العظامِ مَفاصِلَ، ثمّ وَصلَها بأَوْتارٍ أَنبتَها من أَحَد طرفَيِ العَظْم و أَلْصَقها بالطَّرفِ الآخَرِ كالرِّباط[۴] له[۵]. ثمّ خَلَق فى أحد طرفَى العظم زوائدَ[۶] خارجةً و فى الآخَرِ نُقَراً موافقةً لتشكُّلِ[۷] الزَّوائد ليدخُلَ فيها. و انظُرْ كيف خَلَق الرأْسَ مع كُرِيَّتِه من خمسٍ و خمسينَ عظماً، مختلةَ الأَشكالِ و ألَّف بعضَها مع بعضٍ بحيثُ استوت به هذه الكُرَةُ. فجعل فى القِحفِ[۸] ستةً و فى اللَّحْى الأَعْلى[۹] أَربعةَ عشرَ و إثنين للأَسْفل و الباقى فى الأَسْنان. ثمّ جعل الرَقَبة مُرَكَّباً كالرأْس و رَكَّبها من سَبْعِ خَرَزاتٍ[۱۰] فيها [۶پ] تجويفاتٌ و زيادات و نقصانات لينطبقَ بعضُها على بَعْضٍ و ركَّب الظَّهرَ من أربعةٍ و

---

۱. ظ: الرِّئَة موضِعُ النَّفَسِ و الرّيح فى الانسان و غيره. لسان العرب، ۱۴ / ۳۰۳

۲. د: قَوّاها.

۳. مُجوَّف: میان تهی، مقعّر، سوراخ دار. لسان العرب، ۹/۳۶.
المُصْمَت: تو پُر الذى لا جَوفَ له. لسان العرب، ۲/۵۵

۴. الرِّباط: آنچه بدان اسب یا هر چهار پای دیگری را محکم می‌بندند. لسان العرب، ۷ / ۳۰۳

۵. د: له. و در حاشیه +گلشن راز:

طبیعی قدرت تو ده هزار است	ارادی برتر از حصر و شمار است
و زآن هر یک شده موقوف آلات	ز اعضاء و جوارح وز رباطات
پزشکان اندر آن گشتند حیران	فرو ماندند در تشریح انسان
نبرده هیچ‌کس ره سوی این‌کار	به عجز خویش هر یک کرده اقرار
ز حق با هر یکی حظّی و قسمی‌است	معاد و مبدأ هر یک به اسمی‌است

...

تو از خود روز و شب اندر گمانی	همان بهتر که خود را می‌ندانی

گلشن راز، نجم الدین محمود شبستری، به اهتمام صابر کرمانی، ص ۳۴، قاعدةٌ فى التفكر فى الأنفس

۶. د: زاوية.

۷. ت: ليشكل.

۸. القِحف: استخوان فوقانی جمجمه العين، ۳ / ۵۱، لسان العرب، ۹ / ۲۷۵، مجمع البحرين، ۵ / ۱۰۸.

۹. اللّحى الأعلى: آرواره (فک) بالا. اللَّحيان: العظمان اللّذان فيهما منابت الأسنان العين ۳ / ۲۹۷.

۱۰. خَرَزَة: مُهره. كلُّ فَقْرَةٍ من الظَّهرِ و العُنُقِ. لسان العرب، ۵ / ۳۴۴.

عِشرينَ خَرَزةً و عظمُ العَجُز[۱] ثلاثةٌ[۲] أجزاءٍ[۳] مختلفةٍ[۴]. ثمّ وصل عظامَ الظَّهر بِعظامِ الصَّدرِ و عِظام الكَتِفِ و غَيرِها حتّى بلَغَ مجموعُ عِظامِ بدنِ الإنسان مِائَتَيْ عظمٍ و ثمانيةً و أربعين، سوى العِظامِ الّتى هى المُسمَّى بالسُّمْسِمىّ[۵]، حُشِيَ بها خُلَلُ المفاصلِ[23]. ثمّ انظُرْ كيف خلَق اللّهُ تعالى آلاتِ التَّحريك للعظام و هى العضلاتُ. فخلق فيه خَمْسَمائةٍ و عشرينَ عَضُلةً[۶]، كلٌّ منها على قَدْرٍ مخصوصٍ[۷] و وَضْعٍ مخصوصٍ ولو تغيَّر عن ذلك، ولو قليلاً، لَاختلَّتْ مصالِحُ هذا البدن. و كذا القولُ فى أعصابٍ و أوتارٍ و الشّرايين. ثمّ انظُرْ كيف خلق الظَّهرَ أساساً للبدن و البطنَ حاوياً لآلاتِ الغِذاء، و الرّأسَ مَجمعاً للحَواسّ. ففتحَ العَيْنَ و رتَّب طبقاتِها و أحسنَ شَكلَها و لونَها و أحكَمها بحيث ينطَبِعُ فى مقدار عَدَسةٍ منها، صُوَرُ السَّمواتِ على عِظَمِها، و حماها بالأَجْفانِ[۸] لِيَستُرَها و يحفَظَها. ثمّ أودعَ فى أُذُنَيْنِ ماءً مُرّاً[۹] يَدفع عنه[۱۰] الهَوامَّ.[۱۱] و حوَّطها[۱۲] بصَدفَينِ لجمعِ الصَّوتِ و رَدِّه الى الصِّماخ وليحسَّ بدَبيب[۱۳] الهَوامّ. و جعل فيها تجويفاتٍ لتطويل الطَّريقِ. فلا يصلُ الهوامُّ إلى جِرمِ الصِّماخ سريعاً.[۷ ر] ثمّ أوقعَ الأَنْفَ فى الوَجْهِ و أودعَ فى آخِرِها حاسّةَ الشَّمِّ لِلاستدلالِ[۱۴] بالرَّوائحِ على الأَطعِمَةِ و لاِستنشاقِ الرَّوائح الطَّيّبةِ[۱۵] لِتكونَ مُروِحةً للقلب. ثمّ أودعَ فى الفَمِ اللِّسانَ و جعله[۱۶] على لَوْن لَحْمةٍ واحدةٍ مُعْرِباً عمّا[۱۷] فى النَّفْس. و زيَّن الفَمَ بالأَسْنان، فحدَّدَ رُؤوسَ بعضِها لِيكونَ آلةً للثَّقْبِ و النَّقْبِ[۱۸] و حدَّدَ رُؤوسَ[۱۹] بعضٍ آخَرَ عَرْضاً

---

۱. استخوان عَجُز: استخوانی است فرد و متناظر و شبیه به یک هرم مربع القاعده که از جوش خوردن ۵ مهرهٔ خاجی تشکیل می‌شود. این استخوان با دو استخوان خاصره و استخوان دنبالچه عـصعص مجموعاً لگن خاصره را می‌سازند. فرهنگ معین، ۲ / ۲۲۷۸.

۲. د: ـ ثلاثة.

۳. د: بأجزاءَ.

۴. ابن سینا: عظام العُجَز ثلاثة و هی اشدّ الفقرات. القانون فی الطبّ، ۳۲/۱.

۵. السِّمسِمة، السُّمسمان، السُّمسانی: اللطیف الخفیفُ السریعُ من كلّ شیء. لسان العرب، ۳۰۵/۱۲.
السمسِم: حَبُّ دهنِ الحَلّ کنجد. لسان العرب، ۱۲ / ۳۰۶ العین، ۷ / ۲۰۷

۶. تعداد عضلات بدن که توسط ابن سینا عنوان شده، با این رقم متفاوت است. وی می‌نویسد: فَتکون جمیعُ عضل البدن خمسَمائةٍ و تِسْعاً و عشرین ۵۲۹ عضلةً. القانون فی الطبّ، ۵۳/۱.

۷. د: مخصوصة.

۸. الف: فی الأجفان.

۹. الف: مُرّ؛ ت: ماءَ مرّاً.

۱۰. ت: عنها؛ ظ: عنهما.

۱۱. ابن منظور به نقل از تهذیب اللغة می‌نویسد: منظور از هوامّ، حشرات هستند نه جنبندگان. لسان العرب، ۱۲ / ۶۲۱ و ۶۲۲ و العین، ۲ / ۳۵۷.

۱۲. الف: تخویفات.

۱۳. د: دبیبَ؛ الف: در حاشیه + : دبیب = جنبیدن و راه افتادن.

۱۴. د: الاستدلال.

۱۵. د، ت: الطّیبة.

۱۶. د: جعل.

۱۷. د: ـ رُؤُس.

۱۸. الثَّقب: خَرْقٌ نافذ. لسان العرب، ۱ / ۲۳۹.
النَّقب: خرقٌ لا عمقَ له. مجمع البحرین، ۲ / ۱۹.
النَّقب: طریقٌ ظاهرٌ عمی رؤوس الجبال. العین، ۵ / ۱۷۹.
نقِبَ: تخرَّق لسان العرب، ۱ / ۷۶۶.

۱۹. ت: رُؤُس.

کمَحادِّ[1] السّیوفِ و السّکینِ و مَقاطعِها لِیَصْلُحَ للقطعِ. و جعل رُؤوسَ بعضِها عریضاً مُفَرْطَحاً[2] صالحاً لِلطَّحنِ. ثمّ بیَّض ألوانَها و رتَّب صُفوفَها و سَوّیٰ رُؤوسَها و نسَقَ ترتیبَها حتّی صارت کالدُّرَرِ المنظومة، ثمّ أطبق علی الفَم الشَّفَتَیْنِ و حسَّنَ لونَها، لیحفَظَ[3] بها مَنفَذَه[4]. ثمّ خلق[5] الحنجرةَ و یُهَیِّأُها لِخُروجِ الصوتِ، ثمّ خَلَقَ الحَناجرَ مُخْتلفةَ الأشکال و الأَوْضاع فی الضِّیقِ و السَّعةِ و الخُشونةِ و المَلاسةِ[6] و الصَّلابةِ و الرَّخاوَةِ و الطُّوْلِ و القَصْرِ، حتّی اختلَفَتِ الأصْواتُ بسببها فلایَکادُ یَتشابه[7] صَوْتان، بل یَظهرُ مِن کلِّ صَوْتَین[8] فرقٌ لِیتمیَّزَ للسّامعِ[9] بعضُ الأصواتِ عن بعضٍ فی الظُّلمةِ. ثمّ سخَّر کلَّ عضوٍ من أعضائِه الباطنةِ لشیءٍ[10] مخصوصٍ: فالمَعِدةُ لِنُضج الغذاء؛ و الکبدُ لإحالة الدّمِ؛ و الطِّحالُ لجَذْب السّوداء؛ و المَرارةُ[11] لجذب الصّفراء؛ و الکُلْیَةُ لجذب الفُضْلَةِ المائیةِ؛ و المثانةُ لخِدمة الکُلْیةِ بقبول الماءِ عنها[12] و إخراجها [۷ پ] من طریق الإحْلِیل[13]؛ و العُروق[14] لخدمةِ الکُلْیةَ فی إیصالِ الدَّمِ الی سائرِ أطرافِ البدنِ. و کان مبدأُ کلِّ ذلك من النُّطفة و هی فی داخل الرّحِمِ ﴿فی ظُلُمٰتٍ ثَلٰثٍ﴾[15]. و لو کُشِفَ الغُطاءُ و امْتَدَّ البصرُ[16] الیه لکان یری التّصویرَ[17] و التّخطیطَ یَظْهرُ علیه شیئاً فشیئاً، و لا یَری المصوِّرَ و لا آلته[18]. فسبحانَه ما أعظمَ سلطانَه و أبهرَ برهانَه!

---

۱. حَدُّ کلّ شیءٍ: طرفُ شباتِه کحدِّ السیفِ و السکین و... سمت تیز و بزّان شمشیر.
ظ مَحادّ: جمع مَحَدّ اسم مکان بر وزن مفعل مانند مقاطع: جمع مقطَع اسم مکان از مادهٔ قطع.
۲. د: موّطحاً؛ الف: مغرطحاً.
مُفَرْطَح: عریض پهن لسان العرب، ۵۴۲/۲ و مجمع البحرین، ۳۹۸/۲.
۳. ت: در حاشیه + علةٌ لقوله ثم أطبق.
۴. ظ منفذَه: موضعُ نفوذ الشیءِ مدخل، دهانه.
۵. ت: ـ خلق الحجرةَ... الی إنَّ الرئیسَ.
۶. المَلاسة: ضد الخشونة نرمی و الصَّلابة: سختی، ضد الرّخاوة: سُستی، نرمی، آسانی. لسان العرب، ۲۲۱/۶؛ ۳۱۴/۱۴.
۷. د: تتشابه.
۸. الف: صورتین.
۹. د: السّامع.
۱۰. د: بشیءٍ.
۱۱. المَرارة: کیسهٔ صفراء زَهره: پوستی است کیسه مانند، چسبیده به کبد و محتوی زردآب صفراء: لسان العرب، ۱۶۸/۵؛ مجمع البحرین، ۴۸۱/۳؛ فرهنگ معین، ۱۷۶۴/۲.
۱۲. د: منها.
۱۳. الإحلیل: مخرج بول در انسان و مخرج شیر در حیوانات. لسان العرب، ۱۷۰/۱۱.
۱۴. د: الودق.
۱۵. زمر: ۶ ﴿یخلقُکم فی بُطونِ اُمّهاتکم خلقاً من بعدِ خلق فی ظلمتٍ ثَلثٍ﴾ منظور از ظلمات ثلاث، سه فضا و پرده‌ای است که جنین را از آغاز تا پایان رشد کاملش محبوس و محافظت می‌کنند. یعنی فضا و پردهٔ شکم؛ فضا و پردهٔ رحم؛ فضا و پردهٔ تخمدان چنانکه طبرسی همین مطلب را از طریق ابن عباس، مجاهد، قتاده و سدّی از امام باقر علیه السلام روایت کرده است. مجمع البیان، ۸ ـ ۷۶۳/۷.
۱۶. الف: البطر.
۱۷. د: التّصور.
۱۸. د: لا آلته. لا آلته.

و العجبُ أنّه یَتعجّبُ من صورةٍ[۱] مصنوعة فی الإنسان مع أنّها أعجبُ، بل أعجبُ من الأعجبِ. و ذلك أنّه مع ما فیه من عَجائب الصُّوَرِ و بدائعِ النّقوشِ، أودعَ فیه قُوًی محرِّكةً فاعلةً و باعثةً ذاتَ شُعْبَتَین: شَهویّةٍ و غضبیّةٍ. و مُدْرِکةً من الحواسِّ الظّاهرةِ و الباطنةِ. فالظّاهرةُ: هی اللّمسُ و الذَّوقُ، و الشّمُّ و السّمعُ و البصرُ. و الباطنةُ: هی الحسُّ المشترك المُدرِكُ[۲] لِمُدرَکاتِ الخَمسةِ الظّاهِرَة؛ و الخیالُ الّذی هو خزانتُه؛ و المتصرّفةُ المتخیِّلة؛ و الواهمةُ المُدرِکةُ للمعانی الجزئیة؛ و الحافظةُ الحافظة.[۳] 24

ثمّ أقولُ: یمکنُ أنْ یُستفادَ من قوله تعالی[۴] ﴿فَجَعَلْنٰهُ سَمیعاً بصیراً﴾ بوجهٍ وجیهٍ، أنَّ الإنسانَ بمَزاجِه فی ترکیبه استَعدَّ لهذه القُویٰ. فإنَّ[۵] الفاءَ المفیدَ لِلتَّرتیب و إختیارُ السَّمیعِ و البصیرِ دونَ السّامعِ و[۶] الباصر إشعارٌ لطیفٌ بهذا، و یمکنُ أنْ یُستفادَ [۸ ر] أنَّ لهذه القُویٰ عاملٌ[۷] یتصرَّفُ فیها[۸] و هو النّفسُ النّاطقةُ المسمّاةُ بالرُّوحِ الإلٰهی، و لها سِوی ما ذکرنا قُوًی فی ذاتها. فإنَّ لها باعتبار تصرّفها و فعلِها فی البدنِ قوّةً تُسمّٰی عَمَلیّةً و عاملةً و باعتبار تعلّقِها و انفعالِها عن المبادی العالیةِ، بل المبدأ الأعلی، قوّةً أُخری تُسمّٰی[۹] عاقلةً و عالمةً و نظریّةً 25. و لکلٍّ منهما فی الاستکمالِ مراتبُ شتّی. فللنظریّةِ علی ما هو المشهورُ أربعةٌ: العقلُ الهیولانیُّ حالَ الاستعدادِ المَحْض، و شُبِّهَ بالمِشکٰوة[۱۰]؛ و العقلُ بالمَلَکةِ عند حصولِ الضَّروریّات، و شُبِّهَ بالزُّجاجَةِ؛ والعقلُ المُستفادُ عند مُشاهدة النَّظَریّات، و شُبِّهَ بالنّور 26، و الکمالُ الأقصی إنّما یَتأتّی[۱۱] باستکمالِه فهو المخدومُ و سائرُ المراتبِ و القُوی الّتی[۱۲] قُدّامُه[۱۳] خُدّامُه.

تبصرةٌ: إنَّ[۱۴] الرّئیسَ فسّرَ آیةَ النّورِ[۱۵] علی مُدرَکه[۱۶]. فأجْملَ بوجهٍ و أهملَ[۱۷] بوجهٍ. و ذلك

---

۱. د: صورته.
۲. د: در حاشیه + ای المعانی الجزئیة.
۳. د: الحافظة.
۴. د: ـ تعال.
۵. الف: + فی.
۶. د: ساقط است.
۷. ظ: عاملاً.
۸. د: ـ فیها.
۹. الف: سمّی.
۱۰. د: در حاشیه + و هو المَحلّ الّذی وُضع فیه المصباح چراغدان.
۱۱. الف: تتأتی.
۱۲. الف: الذی.
۱۳. الف: مدامه.
۱۴. د: + شیخَنا.
۱۵. نور، ۳۵. ﴿اللّهُ نورُ السّموات و الأَرض، مَثَلُ نُورِه کمِشکوةٍ فیها مِصباحٌ المِصباحُ فی زُجاجَةٍ الزُّجاجَةُ کأنّها کوکبٌ دُرّیٌّ یُوقَدُ مِنْ شَجَرةٍ مُبٰرَکةٍ زَیْتُونةٍ، لا شَرقیّةٍ و لا غربیّةٍ یَکادُ زَیْتُها یُضِیءُ و لو لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ. نورٌ علی نُورٍ یهدی اللّهُ لِنوره من یَشاءُ و یضربُ اللّهُ الأمثٰلَ لِلنّاسِ و اللّهُ بکلِّ شیءٍ علیم.﴾
ترجمه: خدا، نور آسمانها و زمین است، مثل نور او، همچون چراغدانی است که درآن چراغی باشد، آن چراغ درون آبگینه‌ای و آن آبگینه چون ستاره‌ای درخشنده. از روغن درخت پر برکت زیتون که نه خاوری است و نه باختری، افروخته باشد. روغنش روشنی بخشد، هر چند آتش بدان نرسیده باشد. نوری افزون بر نور دیگر. خدا، هر کس را که بخواهد، بدان نور راه می‌نماید و برای مردم مثلها می‌آورد. زیرا بر هر چیزی آگاه است. (عبد المحمد آیتی)
۱۶. د: در حاشیه افزوده: ای علی ما أدرکه.
۱۷. الف، ت: اجمل.

أنّه شَبَّهَ أُولی مراتبِ النّفس فی القوّةَ النّظریّةِ و هی العقلُ الهیولانیُّ بالمِشکوةِ، فإنّه کَهِی مُظلِمةٌ قابلةٌ لأَنْ یحصُلَ فیها[۱] منیرٌ مستنیرٌ. و شَبَّه ثانیةَ مراتبها و هی العقلُ بالمَلَکةِ الّتی فیها الضّروریّاتُ بالزُّجاجةِ و ثالثَها و هی العقلُ بالفعلِ الّذی فیه الأنوارُ العلمیّةُ بالمصباح المنیر المُستنیر. [۸ پ] و النّفسُ نورٌ و العلمُ نورٌ آخرُ، فالعلمُ فی النّفسِ نورٌ علی نورٍ. ثمّ إنّه حَمَلَ الشجرةَ الزّیتونة[۲] علی الفِکْرةِ و الزَّیْتَ علی الحَدْسِ[27]. و قال صاحبُ المُحاکمات،[۳]: هذه لیستْ مُنطبِقَةً علی الآیةِ[۴]، فإنّه یصفُ الشّجرةَ بتلك الصّفات جمیعاً، فکیف یکون إشارةً الی أمورٍ مختلفةٍ متباینةٍ. فأجابَ بما حاصلُه أنَّ الشّجرةَ الزّیتونةَ[۵] شیءٌ واحدٌ له ترقیّاتٌ فی أَطْوارِها، فیکونُ أوّلاً شجرةً و فکرةً، ثمّ یصیرُ حَدْساً و زَیْتاً، ثمّ قوّةً قدسیّةً[28][۶] و هذه و إنْ کانت[۷] مُتباینةً تَرجِعُ الی شیءٍ واحدٍ و أقولُ: لا یخفی ما فیه من التّکلُّفِ و التّعسُّفِ.[۸] و الظّاهرُ أنَّ الفِکرةَ و الحدسَ و القوّةَ القدسیّةَ، أکثرُها فی الأکثر، لأشخاصٍ مختلفةٍ، ففی کیفیّةِ رجوعها الی الواحد تأمّلٌ. و الأظهرُ عندی أنْ تُحمَلَ الشّجرةُ الزّیتونةُ[۹] علی المُفارقِ[۱۰] المنوِّر للنّفوسِ بأنوارِ العلوم، و الزّیتُ علی ما فیها من شدّةِ قوّةِ الإستنارة[۱۱] و الإستضاءةِ و ذلك الزّیتُ مُستفادٌ من هذه[۱۲] المُفارقِ. و النّارُ، هی المتوسّطةُ فی الإضاءةِ، بمنزلةِ العقلِ. فإنّه بتوسُّطه[۱۳] یشتعلُ ذلك الزَّیتُ، فیَصیر منوّراً کالمصباحِ.

تأمّلْ فی هذا! وَاتْلُ قولَه تعالی، الآیةَ، متأمّلاً فی لطائفها و مناسباتها[۱۴] و اعترفْ و تنبّهْ بما فی قوله:﴿و لوْ لم تَمْسَسْهُ[۱۵] نارٌ، نورٌ علی نورٍ یهدی اللّهُ بنوره من یشاءُ﴾. ثمّ أقولُ [۹ ر] علی تقدیر حَمل المِشکوةِ و الزُّجاجة و المِصباح علی المَراتبِ الثّلاثِ،[۱۶] یُمکِنُ تأویلُ تَتمّةِ الآیة، بل

---

۱. د: منها.
۲. د: الزیتونیه.
۳. المحاکمات بین شرحَی الإشارات، شرح خواجه طوسی و شرح فخر رازی. تألیف قطب الدین محمّد رازی م.۷۶۶، ص ۲۴۷. فإنْ قلتَ هذه الإشارات لیستْ منطبقةً علی ما فی الآیه...
۴. د: افزوده الشریفة.
۵. د: الزّیتونیة.
۶. د: در حاشیه: + التی لا تکون الاّ فی الأنبیاءِ و الأوصیاءِ.
۷. الف: کان.
۸. التعسُّف: خروج از مسیر اصلی، ظلم.
العَسْفُ فی الأصلِ: أنْ یأخذَ المسافرُ علی غیر طریقٍ و لا جادّةٍ و لا عَلَمٍ فَنُقِلَ الی الظّلم و الجور. لسان العرب، ۲۴۶/۹
۹. د: الزّیتونیه.
۱۰. د: در حاشیه: + مثل العقول.
۱۱. الف: الاستنار.
۱۲. د، ت: هذا.
۱۳. الف: بتوسطها.
۱۴. د: مناسبتها.
۱۵. د: یمسَسْهُ.
۱۶. مراتب سه گانه عقل: عقل هیولانی؛ عقل بالملکة؛ عقل بالفعل.

تفسیرُها[۱] بوجهٍ لعلّه أَوْجَهُ و أَظْهَرُ. و هو أنْ تکونَ الشّجرةُ الزیتونةُ[۲] کنایةً عن مُفیضِ الکمالات و العلوم، و الزّیتُ عن الّذی یُفیضه[۳] من العلوم المستتبعةِ باستعدادها لعلومٍ أُخَرَ، کالضّروریّاتِ المستتبعةِ للنّظریّات. فإنّها لِشدّة استعدادها لِلاستنارة، کأنّها زیتٌ یشتعلُ سرعةً بمماسةِ نارٍ و هو المفیضُ المنیرُ المنوّرُ کالنّار. و الضّروریّاتُ علی مذهبٍ منصورٍ، مُعِدّاتٌ[۴] لحصول النّظریّاتِ الفائضةِ من مُفیض الکلِّ، و إنّها غیرُ فواعلَ علی ما ظنّه قومٌ.

فَالعَقْلُ بالملکةِ، و هو بمنزلةِ الزّجاجةِ، یتَوقّدُ من تلک الشّجرةِ الزّیتونةِ[۵] و یستنیرُ[۶] بنور الضّروریّات و هی کالزّیت، و بما لَهُ من شدّةِ الإستعداد للإستنارةِ و الإشتعال بحیثُ ﴿یُضیءُ ولو لم تمسَسْهُ نارٌ﴾ و[۷] لم یحصُلْ من المُفیض فیضٌ جدیدٌ. و کلٌّ من الضّروری و النّظری[۸] نورٌ، فاذا ورد[۹] الثانی علی الأوّل، فکان نورٌ[۱۰] علی نورٍ و الحقُّ[۱۱] أنَّ کلَّ[۱۲] من نوره تعالی ف﴿یهدی اللّٰه لنوره[۱۳] من یشاءُ﴾. و لایخفی أنَّ مِثْلَ ما أشرنا الیه علی ما لوّحنا[۱۴] الیه و تنبّهْنا علیه، یتأتّی فی النّتائج و المقدمات، کُلُّها ضروریّةٌ و نظریّةٌ. و ضربُ المثالِ للتّفهیم و الإمتثالِ.

هذا إتمامٌ لِما رَآهُ[۱۵] الرّئیسُ، وأجملُ و أهملَ إتمامَه و الشّارحونَ تَبَلْبَلوُا[۱۶] فیه.[۱۷] [۹ پ] ثمّ إنّی أری وَجْهاً أوجهَ و أَولی و أشملَ و أکْمَلَ و أَحری[۱۸][۱۹]: فیُکنّی بِالمِشْکٰوةِ، عن النّفسِ و

---

۱. الف: یفسّرها. ۲. د: الزّیتونیة. ۳. د: یقتضه.

۴. معدّات: علل مُعِدّة: اموری که هر یک به تنهائی مؤثر در وجود معلول نمی‌باشد، ولی موجب نزدیک شدن صدور معلول از علت مؤثر است. علت معدّه ممکن است مقدم بر معلول باشد زیرا علت غیر مؤثره است و لکن علت مؤثره واجب است که مقارن با معلول باشد. مصطلاحات فلسفی صدر الدین شیرازی، سجدی، ۱۶۴.

۵. د: الزّیتونیة. ۶. د: تستنیر. ۷. ت: افزوده لو؛ د: ولم لو یحصل.

۸. د: النّظری و الضروری. ۹. د: أورد.

۱۰. ت: نوراً ظ. به اعتبار ساختار جمله نوراً صحیح است و به اعتبار حفظ ساختار آیه نورٌ.

۱۱. د: ساقط است. ۱۲. د: لکلّ ظ: الکلّ. ۱۳. د: بنوره.

۱۴. لوَّحَ تلویح: روشن ساختن. لاح در اصل به معنی تشنه شدن و لوّح: تشنه ساختن است. لسان العرب، ۵۸۵/۲ و العین، ۳۰۰/۳.

و کلُّ من لمع بشیءٍ و أظهرَه فقد لاحَ به و لوَّحَ. لسان العرب، ۵۸۶/۲.

۱۵. الف: رآها.

۱۶. الف: در حاشیه افزوده التّبلبل: سخن نا تمام گفتن؛ د: در حاشیه افزوده أیْ قالوا فیه قولاً و لم یَعلَم رأیَه.

۱۷. التبلبل: پراکنده گوئی در کلام.

بَلبَل متاعَه: اذا فرَّقه و بدّده

تبلبلت الألسُن: اختلطتْ. لسان العرب، ۶۸/۱۱ و مجمع البحرین، ۳۲۵/۵.

۱۸. الف: أخری.

۱۹. الحَرَی: الخلیق کقولک بالحری أن یکون ذلک. لسان العرب، ۱۷۳/۱۴ العین، ۲۸۶/۳.

أحری: شایسته‌تر، مناسبتر.

بالزُّجاجة، عمّا یکون فیها و یَعْتریها[۱] من الإشراقِ و الصَّفا، إمّا بعلومٍ أو بـغیرها.[۲] و ذلك بـما یَصِفُها و یُشرِقُها من شَبَهِ الزَّیتِ المُنْصَبِّ من الشَّجرةِ الزَّیتونةِ[۳] الّتی أَشَرتُ الیها، و بالمصباح عنها اذا اسْتَنارَ بنورٍ تُری بها حقائقُ الأشیاء. و ذلك من نور اللّهِ تعالی.

تأمّلْ فی هذا! تعرفْ هذا من لطائفِ الآیة و حسنِ الإشارةِ. منها: لطفُ تشبیهِ[۴] مُرتَّبةٍ أُشِرتُ الیها بالزُّجاجةِ، فإنّها کهی یُری[۵] ما وراءَها و ذلك أنَّ ذلك الإشراقَ و الصَّـفا بِـالعُلومِ أنـفُسِها، ضروریّاتِها و نظریّاتها، أو[۶] بنَظْمِها و ترتیبِها أو بغیرِها مِنَ المَلَکاتِ الرَّضیّةِ المَرضِیّةِ، کما فـی مَراتبِ العَمَلیة، یُری[۷] کالزُّجاجةِ ما وراءَها. و اختیارُ الزَّیتِ من الأَذْهانِ، لأنَّ له مع قُوَّةِ اسْتعدادِ الإشتعال و الإشراقِ، شأْنُ التَّقْویةِ و التَّصحیح و لهذا یُصحِّحُ و یُقوّی الأبدانَ. فَمُؤَدَّی التّفسیرِ علی هذا أنّه[۸] تعالی منوِّرُ الأرضِ و السَّماءِ. بما فیهما[۹]، فیُنَوِّرُ النَّفسَ الإنسـانیّةَ فـیجعلُها کـمصباحٍ یُری بنُورِه ما فی الأرضِ و السَّماء. و ذلك المصباحُ یَحْصُلُ[۱۰] فی زُجاجةٍ ﴿کأنَّها کَوکَبٌ دُرِّیٌّ﴾ مُشتعِلٌ[۱۱] یَتوقَّدُ بزَیْتٍ یَنْصَبُّ[۱۲] من شجرةٍ زیتونةٍ[۱۳] مُجَرَّدةٍ، لا شَرْقِیَّةً و لا غَربِیّةً. ذلك الزَّیتُ کِنایةٌ عن قُوَّةِ [۱۰ ر] الإستعدادِ و سُرْعة قبولِ الإستنارةِ و الإشتعالِ[۱۴] کالزَّیتِ. فلِذلك ﴿یَکادُ یُضیءُ و لَوْ لمْ تَمْسَسْهُ نارٌ﴾ من المنوِّر المُفیض للأنوار، بوجهٍ أُشیرَ الیه. و الزُّجاجةُ بما فیها من الإشراقِ و الصَّفاء بالعلوم و غیرِها، نورٌ و یَرِدُ و یزیدُ علیها نورُ المصباح، فیکونُ نورٌ علی نورٍ. و غایتُه نورٌ یُری[۱۵] به ما یُری و ذلك نورُه[۱۶] تعالی.

و لا یَتأَتّی هذا إلّا بهدایتِه و عنایتِه. و لا یَخْفیٰ أنّه بهذا[۱۷] الّذی أَشَرتُ الیه، یَحْتملُ حملُ الآیةِ علی الإشارةِ الی الإستکمالِ بالکمالِ فی العلومِ و الأَعْمالِ.

و اللّهُ أعلمُ بحقیقةِ الحال و حَقِّیَّةِ[۱۸] المقالِ. و لا یذهبُ علیك أنَّ هذه کلَّها، ما ذُکِرَ و ما ذکرنا، تأویلاتٌ. و التّفسیرُ علی ما أحسبه[۱۹] هو الذّی أشرتُ الیه فی سائر الرّسائلِ.[۲۰]

---

۱. عراه و اعتراه: غَشِیَهُ طالباً معروفَه. اذا أتیت رَجُلاً تطلبُ منه. قلتَ: عَرَوتُه و اعتریتُه. لسان العرب، ۴۴/۱۵.
۲. د: در حاشیه؛ + من الرّیاضات.
۳. د: الزیتونیة.
۴. الف: + و.
۵. الف، د:تری.
۶. الف: و.
۷. د: تری.
۸. د: ساقط است.
۹. الف، د: فیها.
۱۰. ت: در حاشیه: + أیْ یبقی و یثبت.
۱۱. الف: مستعمل.
۱۲. ت: المنصبّ.
۱۳. د: الزّیتونیة.
۱۴. الف: اشتغال.
۱۵. الف: تری.
۱۶. الف: نور.
۱۷. الف: یهد.
۱۸. د: حقیقة.
۱۹. الف: أَحسنه.
۲۰. ت: در حاشیه: + الإشارات: و من قواها مالها بحسب حاجتها الی تکمیل جوهرها بالعقل، فأولُها قوّةٌ
←

تنبیهٌ:[۱]

الغرضُ من العَرَضِ بعُرْض[۲] التّحریر، تقریرُ تفسیرِ فَهِمتُه[۳] من قولِه تعالی: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَٰنَ من نُّطفَةٍ﴾، فإنَّ التّقدیمَ مع التّأکیدِ یفیدُ مع التّقریر حَصْراً. إذِ الوَهْمُ یـوهِمُ اسـتنادَ التّـصویر الی المصوِّرة،[۴] فإنَّ الفطرةَ السّلیمةَ تشهدُ[۵] بأنَّ المصوِّرةَ مرکَّبةً کانت[۶] أو بسیطةً، لا یتمکّنُ من هذه التصویرِ العجیب والتّشکیلِ البدیع الغریب. فإنَّ البُـنْیَة[۷] البَـهیّةَ الإنْسـیَّةَ خُـلِقَتْ بـوجهٍ یـتَرتَّبُ علیهابأجزائِها منافعُ شتّی، علی ما شَرَحَه أربابُ[۸] التّشریحِ عند شَرحِ منافعِ الأعْضاءِ. و قد أشارَ الحکماءُ علی[۹][۱۰] خمسةِ آلافٍ منها. قالوا: إنَّ الحدسَ[۱۱] الصائبَ[۱۲] [۱۰ ب] یحکمُ بأنَّ الذّی لم یُدرَكْ من منافعِها، أکثُر بکثیرٍ ممّا أُدرِكَ.

قال الحکیمُ جالینوسُ الطَّبیبُ فی آخرِ کتابٍ کبیرٍ[۱۳] أَلّفَه لِشرحِ منافعِ الأعضاء[۱۴] بعد التَّشریحِ: إنّی[۱۵] بَعْدَ ما عرفتُ هذه المنافعَ، تنبَّهْتُ بأنَّ خَلْقَ الإنسانِ و أَعْضائِه لیس باتّفاقیٍّ[۱۶] بل رَوْعیٌّ فیه

←

استعدادیةٌ لها نحوَ المعقولات «و مِن قواها... فاوّلُها قوة استعدادیةٌ لها نحو المعقولاتِ و قد یُسمیها قومٌ عقلاً هیولانیاً و هی المشکوةُ و تتلوها قوةٌ أخری تحصُلُ لها عند حصول المعقولاتِ الأُوْلی. فیتهیأُ بها الإکتسابُ الثوانی إمّا بالفکرةِ و هی الشجرةُ الزیتونةُ، إن کانت ضُعفی. أوْ بالحدس، فهی زیتٌ أیضاً. إنْ کانت أقوی من ذلك یُسمّی عقلاً بالملکةِ و هی الزّجاجةُ. و الشریفةُ البالغةُ منها، قوّةٌ قدسیّة یکاد زیتُها یضیءُ. ثم یحصُل لها بعد ذلك قوّةٌ و کمالٌ. أمّا الکمالُ فإن یحصُل لها المعقولاتُ بالفعل، مشاهَدَةً متمثّلةً فی الذهن و هو نورٌ علی نور. و أمّا القوةُ فإنْ یکن لها أن یحملَ المعقولَ المکتسَبَ المفروغَ منه کالمشاهَدِ متی شاءت، من غیر افتقارٍ الی اکتسابٍ و هو المصباحُ. و هذه الکمال یسمّی عقلاً مستفاداً و هذا القوةُ تسمّی عقلاً بالفعل. و الذی یخرُجُ من الملکةِ الی الفعل التّام و من الهیولانی أیضاً الی الملکة فهو العقلِ الفعّال، و هو النار. شرح الإشارات، ۲ / ۳۵۳ و ۳۵۴ فهو العقلُ الفعّال و هو النار.

۱. ت: تبصرة.

۲. عَرَضَ الشیءَ یَعرِضهُ عَرْضاً: أراه و أظهره عُرْضِ الحدیث: معظمُه. لسان العرب، ۱۷۶/۷.

۳. الف: فهیمة.

۴. قوهٔ مصوِّره هم به قوهٔ متخیله گفته می‌شود و هم به قوه‌ای که در موجودات، مبدأ تشکیل آنها به اشکال و صور مختلف است. در اینکه قوهٔ مصوّرهٔ اشیاء و موجودات جسمانی چیست؟ میان فلاسفه اختلاف است. برخی چون صدر المتألهین معتقدند مصوِّر تمام موجودات، ذات حق است. فرهنگ مصطلاحات فلسفی صدر الدین شیرازی، ۱۹۳.

۵. ت: یشهد: د: تشهد.

۶. د: کانت.

۷. الف: التنبیه.

۸. ت: أرباب.

۹. د: ألی.

۱۰. أشارَ الیه بالیَد أوْمَأَ و أشارَ علیه بالرأی لسان العرب، ۴۳۷/۴.

۱۱. د: الحدیث.

۱۲. د: و الکتاب.

۱۳. د: الکبیر.

۱۴. کتاب منافع الأعضاء از سوی بعضی به ابن سینا منسوب شده ولی صاحب کشف الظنون، ایـن عـنوان را بـه جالینوس حکیم نسبت داده است. الذریعة الی تصانیف الشیعه، تهرانی، ۳۰۸/۲۲ کشف الظنون، حاجی خلیفه، ۱۸۳۴/۲.

۱۵. الف: الی.

۱۶. ت: باتّفاق.

تلك المنافعُ، و مصالحُ أُخَرُ ليس الّا فعلُ حكيمٍ عليمٍ قديرٍ.

هذا ثمَّ لا يَخفىٰ على أُولِى النُّهى أنَّ الإستبعادَ فى الاستنادِ[۱] الى اختلافِ الاستعدادِ، أكثرُ ممّا أَنْكَروهُ و أصرَّ جالينوسُ على إنكاره. ثمَّ أَنَّ الغزالي أسند أفعالَ المصوِّرة بل أفعالَ القوى، كلَّها، الى الملائكةِ[۲]. و لعلَّهُ جَرى مَجْرَى مَنْ سَبَقَه[۳] و تَبِعَه فى هذا كَمَنْ[۴] نَظَم إخوانَ الصّفا.[29]

و إنّى أستفيدُ[۵] من هذه الآيةِ و غيرِها ردَّ هذا أيضاً. فإنَّ من تفطَّنَ بها تأكيداً و حَصْراً، و عَرَفَ أنَّ الإنسانَ فى العلمِ و العِرفانِ أكبرُ[۶] من المَلَكِ بكثيرٍ[۷][30]، على ما يَفصَحُ عنه التّنزيلُ و التّفسيرُ، و أنَّه ليس له أن يَفْعَلَ و يتصوَّرَ أَدْنىٰ مِنْ هذا، تَنَبَّهَ[۸] بأَنَّ الخالقَ الفاعلَ لهذا التّصويرِ عليمٌ بالمنافعِ[۹]، خبيرٌ حكيمٌ أحكمَ فِعْلَهُ لِلْمصالحِ بَصيرٌ بها قديرٌ عليمٌ، إنَّه ليس الّا فعلُ فاعلِ الكلِّ و مصوِّرِه و قدرةُ خالقِ العالَمِ و مُقدِّرِهُ. و أنا أَرَى أنَّه كما يُستفادُ من إتقانِ الفعلِ علمُ الفاعلِ، كما قرَّرُوه و استدلُّوا به على عِلْمِهِ تعالى، كذلك يستفيدُ اللَّبيبُ البصيرُ الخبيرُ من حال إتقانِ المصنوعِ، كَيْفيةَ و كَمّيّةَ علمِ الصّانعِ [۱۱ ر] كَثْرةً[۱۰] و قُدْرةً و قُوَّةً،[۱۱] بل كثيرَ[۱۲] من صِفاته خصوصيةً. و بهذا الّذى قرّرتُه[۱۳]، تندفعُ[۱۴] شبهةٌ قويةٌ يردُ على المتكلمين فى استدلالهم بإتقانِ العالَمِ على علمه تعالى[31]. فإنَّه يردُ عليهم أنَّه لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ العالَمُ[۱۵] فعلَ ممكنٍ عالِمٍ، فلمْ يَلزمْ علمَ الواجبِ تعالى. و ليس فى كلامِ المتكلّمينَ ما يفيدُ جواباً. و أنت اذا تَأمّلْتَ بما قرَّرتُه، تجدْه صواباً.

توضيحُ هذا و تفصيلُه أنَّه تعالى صوَّر صورةَ الإنسان بهذا الأعضاءِ و البُنيانِ لِمنافعَ لا يكادُ[۱۶] يُحْصىٰ[۱۷] و كثيرُها بل أكثرُها، لها ارتباطاتٌ شَتّىٰ فى منافعِها بكثيرٍ ممّا فى الأرض و السّماء. فلشِدّةِ التَّشابُكِ[۱۸] و التَّعانُقِ بينها بمنافعِها، يكونُ كلُّها فعلَ فاعلٍ واحدٍ، بشهادة العقل و إفادةِ

---

۱. د: الاستناد الى.

۲. ملاصدرا نیز همین مطلب را به غزالی نسبت داده می‌گوید: قال بعضُ من سبق الغزالي: أنّ هذه الأفاعيلَ أفعال المصوّرة و ما يجرى مجراها ممّا يُنْسَبُ الى القوة النَباتيَّة، صادرةٌ عن الملائكة. الأسفار الاربعة، ۱۰۸/۸، فصلٌ فى تحقيق الكلام فى القوةِ المصوِّرة

۳. الف: شيعه.

۴. د: مَن.

۵. د: استبعد.

۶. ت: اكثر.

۷. د: الكبير.

۸. د: يتنبّه.

۹. د: المنافع.

۱۰. الف: كثيرة.

۱۱. ت: و قدرته قوةً.

۱۲. د: كثر.

۱۳. الف: قدّرته.

۱۴. د: يندفع.

۱۵. د: لِلعالَم.

۱۶. د: يكاد.

۱۷. د: لا يحصى.

۱۸. التّشابك و التّعانق: پیوستگی و همبستگی.

←

النقلِ[32]. فإنَّ لِلأُمورِ[۱] المترتّبةِ[۲] المتناسبةِ المتُعانِقةِ، المترتّبةِ[۳] على تَعانُقِها فوائدُ لا يكونُ الّا فعلُ فاعلٍ واحدٍ ثمّ إنَّ الإلهَ واحدٌ و غيرُه فعلُه و فاعلُ هذه الأفعالِ و صانعُها و مصوِّرُ الأرضِ و السّماءِ و مدبِّرُها بما فيها، على ما أشرنا اليه، عالِمٌ بصيرٌ مريدٌ قديرٌ خبيرٌ. و بهذا يُعلَمُ أنّه تعالى عالمٌ بصيرٌ مريدٌ قديرٌ خبيرٌ. فإنّه إنْ[۴] كان غيرَه، كان مخلوقاً له و خالقُ مثلِ هذا العالِم القادرِ، أَعْلَمُ و أَقْدَرُ منه بشهادة الفطرةِ و حُكمِ الفِطْنة هذا.

وَلْنَرجِعْ الى المقصودِ المعقودِ له الكلامُ فى المرامِ. فأقولُ:[۵] أهلُ العِرفانِ عند النّظرِ فى صُورةِ[۶] [۱۱ ب] الإنسانِ، يبصُرُ و يَعْلَمُ و يَرى أنَّ هذا التّصويرَ ما ظهر إلّا من المصوِّرِ القديرِ الحكيمِ الخبيرِ.

هر كه بيند جان من، داند كه اينها كار كيست؟[۷]

تبصرةٌ:

مَنْ تصوّر المُصوَّرةَ، عَرَفَ مصوِّرَها و تَصَوَّرَ أنَّهُ لا يَتَصوَّرُ تصويرَها صورةً بصورةٍ تُصوِّرُ.

تَذْكِرةٌ:

رَوَى الأخيارُ الأَخْبارُ[۸] فى الأَخبارِ عند الإخبارِ عن أَخبارٍ[۹] سندِ الأَخْيار أنّه: خلق آدمَ عليه السلام بيده[33] فى أخبارٍ كثيرةٍ عديدةٍ مُسْتَفيضةٍ[34] معنًى.

تَبْصِرةٌ:

المشهورُ عند الجُمهورِ أنَّ لكُلِّ حادثٍ مُركَّبٍ خمسةَ مبادٍ: العدمُ؛ و الفاعلُ؛ و الغايةُ؛ و الصّورةُ؛ و المادةُ.[۱۰] و لا يخفى على من فَهِمَ المرامَ و أَدْرَكَ الكلامَ، كيفيّةُ استفادةِ مَبادِى الإنسانِ من الآيةِ. فإنّه يُستفادُ من قولِه تعالى: ﴿هَلْ أَتى على الإنسٰنِ حينٌ من الدَّهْرِ لمْ يكنْ شَيْئاً

→

شَبَک: شبكتُ أصابعى بعضُها فى بعضٍ. و اشتبكتِ النجومُ اذا تداخلتْ و اتّصل بعضُها ببعضٍ. العين. ۱۰ / ۴۴۶.

التّعانق: المعانقةُ. يقال فى المودّة لسان العرب. ۲۷۲/۱۰.

۱. د: الأمور.

۲. ت: المرتبة.

۳. ت: المرتبه.

۴. د: اذا.

۵. ت، د: + إنّ.

۶. الف، ت: سورة.

۷. د: + من نمى‌گويم تو كردى چاكها در جان من

۸. ت: ألأحبارُ الأخيار.

۹. ت، د: + سيّد المختار.

۱۰. ابن سينا: فنقولُ بالجملة انّ لكلّ حادثٍ بعد ما لم يكن. فله لا محالة مدّةٌ، ... و أنّ مادةَ الجسمانيه انّما تقوم بالفعل عند وجود الصورة... العلةُ و المعلول. فانّهما ايضاً مِنَ اللّواحقِ الّتى تلحق الموجودُ بما هو موجود و العللُ كما سمعتَ صورةٌ و عنصرٌ و فاعلٌ و غاية... الهيات الشفاء، صص ۱۸۱ و ۸۰ و ۲۵۷.

مَذْكُوراً﴾، العدمُ السّابقُ الذّى عُدَّ مِنْ مَبادى الخَمْسةِ. و من قوله[1]: ﴿إنّا خَلَقْنا الإنسانَ من نطفة أَمشاجٍ نَبْتليهِ فَجَعلْنَه سَميعاً بَصيراً﴾،[2] سائرُ الأربعةِ. فإنَّه يُستفادُ من إنّا خَلَقنا الفاعلُ و هو اللّهُ سُبحانَه؛ و من لَفْظِ الخَلْقِ، أنَّ له مادّةً؛ و من قولِه مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشاجٍ، المادّةُ المَخْصُوصَةُ؛ و من قوله فَجَعَلْناه سميعاً بصيراً، الصُّورةُ. فإنَّهما تابعانِ لها لازمان، لايَحْصُلانِ للإنسانِ إلّا بعدَ تصوُّرِ المادّةِ [۱۲ ر] بالصّورةِ[3] و فی تَخْصيصِيهما[4] مِنْ سائرِ القُوىٰ فائدةٌ سَنُشيرُ اليها.[5] و فی[6] إعادةِ الإنسانِ زيادةُ إفادةٍ لا يخفى على ذَوِى العرفانِ و الوِجْدانِ. و ممّا قرَّرناه[7] و حَرَّرناه،[8] يَسمَعُ و يَبصُرُ السّميعُ البصيرُ، أنَّ السَّميعَ[9] البَصيرَ كيف يلائمُ الإهتداءَ و الإبتلاءَ.[10] و على هذا لا يخفى نُكَتٌ[11] شَتّى حيث ما عُطِفُ بالفاءِ.

و السّبيلُ فی قوله تعالى: ﴿إنّا هَدَيْناهُ السّبيلَ إمّا شاكراً و إمّا كَفُوراً﴾، هو السّبيلُ الى تكميلِه. و به يَتوصّلُ الى السَّعادةِ القُصْوى و الجنّةِ العُليا. و هِدايتُه، دلالتُه على[12] ما يَتوصَّلُ الى ذلك.

المشرقُ الثالثُ:

تفسير الآيتين الثالثة و الرابعة، بيان أقوال المفسرين في معاني الهداية و الشكر و الكفر و كيفية الوعد الإلهي ـ درجات الشقاوة و السعادة

الشُّكرُ، صَرْفُ ما أَعطاهُ تعالى فيما خُلِقَ لأجله. و الكفرانُ، يُقابلُه و منه الكَفُورُ المقابلُ لِلشَّكُورِ. و وَقَعَ هٰهُنا، مقابلاً لِلشّاكر اعتباراً لقِلَّة الشَّكُور.[13] قال اللّهُ تعالى: ﴿و قليلٌ من عِبادىَ الشّكورُ﴾.[14] هذا ما سنح لی فی تفسير هذه الآيات. و خلاصةُ ما عثرتُ عليه من تفاسير المفسرين:

أنَّ الإنسانَ خُلِقَ من أَمْشاجٍ، لا لِلْعَبَثِ بل لِلإبْتِلاءِ و الإمْتحانِ. ثمّ ذكر أنّه أَعطاهُ ما يَصِحُّ منه

---

۱. د: + تعالى.   ۲. د: + تعالى.   ۳. الف: بالصورة.

۴. الف، د: تخصصهما.

۵. ← المشرق الثالث: انّه اعطاه ما يصحّ منه الابتلاءِ و هو السمعُ و البصر، اللّذان هما أشرفُ الحواسّ.

۶. د: حينئذٍ.   ۷. د، ت: قرّرنا.   ۸. د، ت: حرّرنا.

۹. د: + و.   ۱۰. ت: + و الابتداءِ.

۱۱. ت: در حاشيه: + و التنويع يجوز أن يكونَ لِإجل الإبتداءِ و لِأجلِ الإبتلاءِ و لأجل الإهتداءِ. فالنكت باعتبار هذا فتأمل هذا.   ۱۲. د: إلى.

۱۳. قرطبی: اینکه بین شکور و کفور جمع نکرده به اعتبار این است که مبالغه در شکر وجود ندارد. زیرا شکر خداوند به دلیل بیشماری نعمتش، هرگز بتمامه نخواهد بود و به همین علت نیز ناسپاسی آدمی بسیار است. الجامع لأحكام القرآن، ۱۲۲/۱۹ و نیز النکت و العیون، الماوردی، ۳۹۳/۴.

۱۴. سبأ: ۱۳

الإبتلاءُ و هو السّمعُ و البصرُ، اللّذانِ هما أشْرفُ الحواسِّ و لِهذا خُصّا بالذِّکرِ. و فيه إشارةٌ بأَنَّ الحواسَّ السّليمةَ، أسبابٌ کُلّيةٌ لتحصيل الکمالاتِ النّفسيّةِ.[1] فمَن فَقَدَ حِسّاً فَقَدَ[2] عِلْماً. و قيل فی الآيةِ تقديمٌ و تأخيرٌ. و نَبتليهِ معناه: لِنَبتلِيَهُ. و المعنی: فجَعَلْنٰه سَميعاً بَصيراً[۱۲ پ] لِنَبتلِيَهُ.[3]

و أقولُ: علی تقدير ما اعتبروه، لا حاجةَ الی تَکلُّفٍ ارتکَبُوه.[4] بل الکلامُ تمامٌ، حَسَنُ النُّظام، جَيِّدُ الإنتظام بدونه، کما لا يخفی.

ثمّ إنّهُ[5] أخبَرَ أنّه بعد أنْ رَکّبه و أعْطاه الحواسَّ الظّاهرةَ و الباطنةَ، أوْضَحَ له بوِساطةِ أنْ أتاهُ العقلَ السّليمَ، سبيلَ الهُدَی و الضّلالِ. فقوله: إمّا شاکراً و إمّاکفوراً، حالانِ من فِعْلِ هَدَيْنا أی:[6] مَکَّنّا أو[7] قَدَّرْنا فی هاتَيْنِ الحالَتَيْن. فَعَلی هذا، تقديرُه: هَدَيْنٰه السَّبيلَ فيکونُ إمّا شاکراً و إمّاکفُوراً، و فيه جهةُ الوَعيدِ. أیْ: فإنْ شاءَ فلْيَکفُرْ و إنْ شاءَ فلْيَشْکُرْ. ﴿إنّا أَعْتَدْنا لِلْکافِرينَ سَلٰسِلَ[8] و أغلالاً و سَعيراً﴾، و لِلشّاکرِ کذا. و يجوز بعدَ تقدير أنْ يَکونا حالَيْنِ عن السّبيلِ،[9] علی الإسنادِ المجازی، لأنَّ وصفَ السّبيلِ بالشُّکرِ و الکُفرِ مَجازٌ.[10] هذِه الأقاويلُ يُناسِبُ اصولَ المعتزلة. و أمّا الّذی اخْتارَه الفَرّاءُ و هو يُطابِقُ لمذهبِ أَهْلِ السُّنّةِ[11] أنّ: إمّا[12] فی هذه الآيةِ کما فی قوله تعالی: ﴿و آخَرُونَ مُرْجَونَ لأمْرِ اللّٰهِ إمّا يُعَذِّبُهُمْ و إمّا يَتُوبُ عليهم﴾[13] و المعنی: هَدَيْنٰه السَّبيلَ ثُمَّ جَعَلْنٰه تارةً شاکراً و تارةً کفوراً. و المرادُ بالشُّکرِ: الإقرارُ باللّٰهِ و بالکفرانِ[14] إنکارُه، حتّی لا

۱. ← التفسير الکبير، فخر رازی، ۲۳۷/۳۰؛ غرائب القرآن و رغائب الفرقان، نيشابوری، ۴۰۹/۶؛ البحر المحيط، ابن کثير، ۳۹۴/۸.
۲. ت: فقدْ فَقَدَ

۳. فرّاء: و المعنی سميعاً بصيراً لنبتليه، فهذه مقدّمةٌ معناها التأخير معانی القرآن، ۲۱۴/۳ و نيز زاد المسير، ابن الجوزی، ۴۲۸/۸؛ لباب التأويل فی معانی التنزيل، الخازن، ۳۷۷/۴؛ النکت و العيون، الماوردی، ۳۹۱/۴؛ تفسير الوسيط، الواحدی، ۳۹۸/۴؛ الجامع لأحکام القرآن، قرطبی، ۱۲۲/۱۹.

۴. مؤلف در اين رأی، با مفسرين متقدمی چون بيضاوی، زمخشری و فخر رازی هم نظر است. فخر رازی: القول الثانی، انّه لا حاجة الی هذه التغيير، و المعنی انّا خلقناه من هذه الأمشاج، لا لِلعبثِ بلْ لِلإبتلاءِ و الإمتحان التفسير الکبير، ۳۰ / ۲۳۷.

بيضاوی: فجعلناه سميعاً بصيراً، فهو کالمسبَّب عن الإبتلاءِ و لِذلکَ عُطِفَ بالفاءِ علی الفعلِ المقيّدِ به. انوار التنزيل، ۲ / ۵۲۴.

زمخشری: و قيل: هو فی تقدير التأخير. و هو من التّعسف. الکشّاف، ۶۶۶/۴.

۵. ت: انّه.
۶. الف: الی.
۷. د و ش: و.

۸. ش، ت: در حاشيه: + سلاسل: جمعُ سلسلة.الواحدُ منها سبعين ذراعاً. و أغلالاً جمعُ غُلّ و هو القيد الذی يجمعُ اليدين و العنق.
۹. ش: + و.

۱۰. ش، د: افزوده و؛ : ت أو.

← الکشّاف، ۶۶۶/۲؛ البحر المحيط، ۸ / ۳۹۴.

۱۱. منظور از مذهب اهل سنت، مذهب أشاعره و درکل قائلين به جبر است. معانی القرآن، فرّاء، ۲۱۴/۳؛ زاد المسير، ابن الجوزی، ۴۲۸/۸؛ البحر المحيط، ابو حيان، ۳۸۵/۸؛ مدارک التنزيل و حقائق التأويل، نسفی، ۴۶۶/۴؛ غرائب القرآن و رغائب الفرقان، نيشابوری، ۴۱۲/۶ ـ ۴۱۱.
۱۲. الف، ش: ما.

۱۳. توبه: ۱۰۶
۱۴. ش: بالکفر.

يكونَ بين الفريقينِ واسطةٌ.[1] و يجوز أنْ يكونَ المرادُ بالشّاكر، المطيعَ، و بأَهْلِ الكُفْرانِ، كلَّ مَن سَواه. سواءٌ كان كافراً [۱۳ ر] أَوْ عاصياً و هو الفاسقُ.

ثمّ[2] من قرأ سَلاسِلاً، بالتّنوين، صَرَّفَه.[3] قالَ الأخفشُ: سَمِعْنا مِن العَرَبِ صَرْفَ ما لا يَنْصَرِفُ و هذِهِ لُغَةُ الشُّعَراءِ حيثُ اضْطَرُّوا عليه فى الشّعر. فَجَرَتْ أَلسِنَتُهم على ذلك النّثرِ أيضاً[4]. و قيلَ: مختصٌّ بهذا الجُمُوعِ لأنّها أُشْبِهَتِ[5] الآحادَ.

و الاعتدادُ:[6] الإعدادُ و السّلاسلُ: لِلْأَرْجُلِ و الأغلالُ: للأَيْدى و السَّعيرُ: لأجلِ العذابِ.

و الأبرارُ فى قوله تعالى: ﴿إنَّ الأبرارَ يشربونَ﴾: جمعُ بَرٍّ أو بارٍّ.[7] ﴿مِنْ كَأْسٍ كان مِزاجُها كافوراً﴾: من إناءٍ فيه الشّرابُ.[8]

قال ابنُ عباس و مقاتِلُ:[9] هو الخمرُ نفسُها و المزاجُ ما يُمزَجُ، و الكافورُ اسمُ عينٍ فى الجنّةِ، ماءُها فى بَياضِ الكافورِ و رائحتِهِ و بَرْدِه، و لكنْ لا يكونُ فيه طعمُ الكافورِ و لا مَضَرَّتُه.[10] و المضافُ مخذوفٌ، أى: ماءُ الكافور. و الحاصلُ: أنَّ الشّرابَ يكونُ ممزوجاً[11] بماءِ هذا العينِ. و قيل: كان زائدةٌ.[12] و الأظهرُ أنّها مقيّدةٌ، لكنّها مَسْلوبُ الدّلالةِ على المعنى،[13] كقوله تعالى: ﴿و كان اللّهُ عليماً حكيماً﴾[14].

و عن قتادةَ: يُمزَجُ بالكافور و يُختمُ بالمِسك.[15] و قيلَ: يُخلَقُ فيه رائحةُ الكافور و بَياضُه و

---

۱. اين سخن، بيان ايدهٔ خوارج است. همچنانكه فخر رازى نيز در اين خصوص مى‌نويسد: و اعلم أنّ الخوارجَ احتجّوا بهذه الآية على أنّه لا واسطةَ بين المطيع و الكافر، لِأنّ الشاكرَ هو المطيعُ و الكفورَ هو الكافرُ. و اللّه تعالى نفى الواسطةَ. التفسير الكبير، ۲۳۹/۳۰.

۲. د: و.

۳. نافع، كسائى، ابوبكر از عاصم و أعمش، در حالت وصل سلاسلاً با تنوين و در حالت وقف سلاسلا الف مبدَّل از تنوين قرائت كرده‌اند. زمخشرى مى‌گويد: يكى از وجوه اين قرائت اين است كه صاحب قرائت از جمله كسائى است كه به زبان شعر خو گرفته و به صرف غير منصرف ممارست دارد.
الكشاف، ۶۶۷/۴ و انوار التنزيل و اسرار التأويل، البيضاوى، ۵۲۵/۲ و مجمع البيان، الطبرسى، ۱۰ - ۶۶۷/۹ و كشف الأسرار و عدة الأبرار، ميبدى، ۳۱۸/۱۰ و اتحاف فضلاءِ البشر، ۴۲۸ و ۴۲۹ و النشر فى القرأات العَشر، ابن الجزرى، ۲ / ۳۹۴ و معانى القرآن، الفرّاءِ، ۲۱۴/۳

۴. د: أيضاً.

۵. ش: اشتبهنا.

۶. د: + و.

۷. ← انوار التنزيل، البيضاوى، ۵۲۵/۲؛ روح المعانى، الآلوسى، ۱۵۳/۲۹؛ الجامع لأحكام القرآن، القرطبى، ۱۲۵/۱۹؛ الكشاف، الزمخشرى، ۶۶۷/۴

۸. ← انوار التنزيل، البيضاوى، ۵۲۵/۲؛ روح المعانى، الآلوسى، ۱۵۳/۲۹؛ الجامع لأحكام القرآن، القرطبى، ۱۲۵/۱۹؛ الكشاف، الزمخشرى، ۶۶۷/۴

۹. الف: مقابل.

۱۰. ← صحيفة علىّ بن ابيطالب، ابن عباس، ۵۱۰، التفسير الكبير، ۲۴۰/۳۰، لباب التأويل فى معانى التنزيل، الخازن، ۳۷۷/۴، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ۴۱۱/۶ الجامع لأحكام القرآن، ۶۹۱۶/۹، الوسيط، ۴۰۰/۴، معالم التنزيل، ۴۲۷/۴.

۱۱. ش: خمرٌ و جاء.

۱۲. ← الجامع لأحكام القرآن، ۱۲۶/۱۹.

۱۳. ظ: مسلوب الدلالة على المضى.

۱۴. نساء: ۱۷، ۹۲، ۱۰۴، ۱۱۱، ۱۷۰ و فتح: ۴ ← غرائب القرآن، ۴۱۱/۶.

۱۵. الجامع لأحكام القرآن، ۱۹ / ۱۲۵.

بَرْدُه فكأنّها مُزِجَتْ بالكافور.

قال جارُ اللّه: قولُه عيناً، على هذَيْن القولين بدلٌ من مَحَلِّ الكأسِ على تقدير حَذْفِ مضافٍ. فكأنّه قال: يَشْربونَ خَمْراً[1] خمرَ عينٍ. أو نُصِبَتْ [۱۳ پ] على الاختصاصِ.[2]

و لا خِلافَ بينَ العُلَماء أنّ عبادَ اللّه فى قولِه[3]: يَشْربُ بها عبادُ اللّهِ مختصٌّ بالمؤمنينَ الأبرارِ، فغَلَبَ على ظَنِّهم أنّ العبادَ المضافَ الى إسم اللّه سبحانَه، مَخْصُوصٌ فى اصْطِلاحِ القرآنِ بالأَخيارِ. و على هذا[4] يَسْقُطُ استدلالُ المعتزِلَةِ بقولِه: ﴿و لا يَرْضَى لِعَبادِهِ الكُفْرَ[5]﴾. و إنّما قال اوّلاً يشربون من كَأْسٍ و آخِراً[6] يشرَبُ بها،[7] لأنّ الكأسَ مبدأُ شُرْبِهم.

و أمّا العينُ، فإنّما يمزَجونَ بها شرابَهم. فالباءُ بمعنى مع. مثلُ شربتُ الماءَ بالعسلِ.[8] يُفَجِّرونَها: يُخْرِجونها حيثُ شاؤُوا مِنْ منازلِهم. تفجيراً: تَسْهيلاً.[9]

هذا تمامُ[10] كَلامِ المفسّرين على ما عَثَرْتُ عليه. و الّذى يُستفادُ من فوائِدهم، أنّهم[11] حَمَلُوا السَّلاسلَ و الأغلالَ على الجسمانيّاتِ مِن القُيُودِ، الّتى تكونُ فى الأبدانِ. فالسَّلاسِلُ، للأَعناقِ[12] و الأَيْدِى و الأَرْجُلِ و قد يكونُ من الحديدِ. و الأغلالُ للأَعْناقِ، و السّعيرُ لَلْبدنِ كُلّه.

و أقولُ: هذه فى الأبدانِ ظاهرةٌ، و ظاهرُ النّصِّ عليها واردةٌ، إلّا أنّه مع وقوعِ هذه، و هى تَعْذيباتٌ بدنيّةٌ، يمكنُ أنْ تُجْعَلَ كنايةً عن تعذيباتٍ أُخَرَ نفسانيةٍ.

فأقولُ: الكافرُ، مُقابِلا لِلشّاكرِ كَما أَشَرْتُ إليه. فهو الّذى لمْ يَصْرِفْ جميعَ ما أَعْطاهُ اللّهُ تعالى، من المِنَحِ و العطايا، كالآلاتِ و القُوَى فِى الأُمور الّتى خُلِقَتْ[13] لأَجْلِها.[14] [۱۴ ر] و ذلك لتقصيرٍ لا لقصورٍ. فإنّ القاصرَ الغيرَ القادِرَ، غيرُ مكلَّفٍ فلا يكونُ كافراً. بل الكافرُ حقيقةً، هو الّذى صَرَفَ

---

۱. د: خمرَ. ۲. الكشاف، ۶۶۸/۴. ۳. ت و ش: قوله.
۴. د: علیٰ هذا.
۵. زمر: ۷.
فخر رازی: آیه ﴿یشرب بها عباد الله﴾ عام است و حکایت از این دارد که همهٔ عباد الله از آن چشمه می‌نوشد، امّا قطعاً کفار را از آن بهره‌ای نیست. و لذا لفظ عباد الله تنها مؤمنین را سزاوار است. و اینجاست که روشن می‌شود، آیه ﴿و لا یرضی لعباده الکفر﴾ کفّار را شامل نمی‌شود. بلکه به مؤمنین اختصاص خواهد داشت. و بدین ترتیب تقدیر آیه چنین است: لا یرضی لعباده المؤمنین الکفر. و این تقدیر بر این دلالت ندارد که کفر کافر، خواست و ارادهٔ الهی نیست ردّ قول معتزله. التفسیر الکبیر، ۲۴۱/۳۰.
۶. الف: و آخر. ۷. ش: یشربها.
۸. الكشّاف، زمخشری، ۶۶۸/۴، التفسیر الکبیر، ۳۰ / ۲۴۱.
۹. همهٔ عباراتی که مؤلف، تحت عنوان کلام دیگر مفسرین بیان داشته است تنها با اندکی تفاوت، همان عبارات نیشابوری است در تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ۴۱۲/۶ ـ ۴۱۱.
۱۰. الف: تمام. ۱۱. الف: انّهم. ۱۲. د: لِلأعيان.
۱۳. د: خلق. ۱۴. ابن عربی: الکافرین هم المحتجبین بالنّعم. تفسیر ابن عربی، ۳۶۰/۲.

قواهُ فیما لم یُخلَقْ لأَجْلِه، فثبت فیه علومٌ باطلةٌ و عقائدُ فاسدةٌ، و رَسَخَ فیه[۱] ملکاتٌ غیرُ مَلَکیّة و اخلاقٌ[۲] ذَمیمةٌ[۳] رَدِیَّةٌ،[۴] و هی من المُعِدّاتِ عَنِ[۵] السَّعادات، المُعِدّات لِلشَّقاوةِ، و فیه إعدادٌ للسَّلاسلِ و الأَغلال و السَّعیر، کما لا یَخْفَی. فإنَّها مُوجِبةٌ لتعلُّقاتٍ بالفاسداتِ و اشتعالاتٍ[۶] و تَشعیراتٍ لِنیرانِ[۷] الأشواقِ، و احتراقاتٍ[۸] بآلامِ الفِراقِ. فالنُّفوسُ الجاهلةُ الکافرةُ فی النَّشْأَةِ الآخرةِ مُعْرِضةٌ[۹] أو غافلةٌ عمّا ینفعُه،[۱۰] غیرُ طالبةٍ له، طالبةٌ لِما لا یُمْکِنُ الوصولُ الیه و الحصولُ لدیه. فهی مُسَلسلةٌ[۱۱] مقهورةٌ مَغْلُولَةٌ[۱۲] مَسْعُورَةٌ. فالسَّلاسلُ: کِنایةٌ عن التَّعلُّقاتِ الموجبة لِانْجِذابِ النَّفسِ الی الدَّنیّات البَدَنیّةِ[۱۳] و التَّقیُّدِ بها. و الأغلالُ: کنایةٌ عمّا یَمْنَعُها مِن التَّوجُّهِ الی المَلاذِّ[۱۴] و المَنافعِ العقلیّة. و السَّعیرُ: عن ﴿نارُ اللّهِ الموقَدةُ الَّتی تَطَّلِعُ علی الأَفْئِدةِ﴾[۱۵]. و لعَلَّ النّکتةَ فی تقدیم السَّلاسلِ، ثُمَّ الأغلالِ ثُمَّ النّار[۱۶]، أنَّ المؤدِّبَ اللَّطیفَ الحاذقَ،[۱۷] یُقدِّمُ[۱۸] الأسهلِ فالأسهلِ حتّی یختِمَ بالأشدِّ، لیکونَ ذلك أروعَ للنّفوسِ الجاهلیّةِ. فإنَ تلك النّفوسَ الّتی فیها قَساوَةُ[۱۹] الجهلِ، اذا ذُکِرَتْ [۱۴ پ] علیها السَّلاسلُ، یُفیدُها[۲۰] خَوْفاً. فاذا أُرْدِفَتْ بذِکْرِ الأغلالِ، إزدادت[۲۱] خوفاً و هَیْبةً. فاذا خُتِمَ الذِّکرُ بالنّارِ المَسْعُورَةِ، فإنَّها تکونُ فی غایة الخوفِ. و هذا مفهومٌ ظاهرٌ بحَسَبِ العُرفِ، بخلاف ما لو قُدِّمَ الأشدُّ. فإنَّ ذکرَ السّعیرِ فی أوّل التَّحذیرِ، إنْ افاد

---

۱. ت و ش: فیه.
۲. ش: الأخلاق.
۳. الف: ذمیة.
۴. ذمیم، مذموم. أذَمه: وجده ذمیماً مذموماً. لسان العرب، ۲۲۰/۱۲.
رَدِیَ، الرَّدَی: الهلاك و الرَّدِي: الهالك همان، ۳۱۶/۱۴.
۵. د: علی.
۶. ش و د: اشتغالات.
۷. ش: النیران.
النیران و الأنوار: جمعُ النّور. ایّاًکان و قیل هو شُعاعُه و سُطوعُه. لسان العرب، ۲۴۰/۵ و ۲۴ النّار مؤنثُ النُور و الجمعُ: نیرانٌ مجمع البحرین، ۵۰۵/۳.
۸. د: و الاحتراقات.
۹. مُعرِضٌ: رویگردان، مانع. الإعراضُ عن الشّیءِ: الصدُّ عنه. لسان‌العرب، ۱۸۲/۷ مثل: ﴿و مَن أعرضَ عن ذکری فإنَّ له معیشةً ضنکاً﴾ طه: ۱۲۴.
۱۰. ش: نفعه.
۱۱. السَّلْسِلة: زنجیر. المُسَلْسَل: متصلٌ بعضُه ببعض همان، ۳۴۵/۱۱.
۱۲. د: مسلولة.
۱۳. الف: الدّنیة.
۱۴. المَلاذّ: جمعُ مَلَذٍّ و هو مَوضِعُ اللذَّة همان، ۵۰۷/۳.
۱۵. الهُمَزة: ۷ و ۶.
۱۶. د: ساقط است.
۱۷. د: الحاذق.
۱۸. ش: تقدّم.
۱۹. ش: فسادة.
۲۰. ش: تفیدها.
أرْدَفَ الشیءَ بالشیءِ: أتبعَه علیه. لسان العرب، ۱۱۵/۹؛ ما تَبِعَ شیئاً فهو رِدفُه. العین، ۲۳/۸
۲۱. ش: ارادات.

النّفسَ إنزجاراً، ففی الباقِیِینِ لا یستفیدُ[۱] شیئاً، بلْ رُبَّما[۲] یَسْهُلُ علیها بسببِ ذِکْرِها، ما تُوَعِّدتْ[۳] به، اذا عرفتَ ذلک، فَلْنبحثْ عن حقیقةِ العذاب و التّعذیبِ علی هذه الطَّریقةِ.

فتقولُ: إنَّ النّفوسَ الجاهلةَ الّتی کَفَرَتْ بأنعُمِ اللّهِ، بسببِ مُجاوَرَةِ الأبدانِ، مُتَمَکِّنٌ فیها مَلَکاتٌ رَدِیّةٌ، بحسب قُوَّتَیْها النَّظریّةِ و العَمَلیّةِ، و هَیَآتٌ[۴] مُنافیةٌ لکما لاتها، فاذا فارقت الأبدانَ، أدرکتِ[۵] الآلامَ الحاصلةَ بسبب تلک الهَیَآتِ الرَّدِیّةِ. فیُمَکِّنُ فیها[۶] شوقٌ ما فارقتْه فلم یَقْدِرْ علیه، و کانت عدیمةَ[۷] الوسیلةِ الی مَبدئها،[۸] فلا یصلُ الیه.

و مُثِّل ذلک بعضوٍ یمکّنُ فیه الألَمُ، إلّا أنّه حصل ما یعوّقُه عن إدراک ذلک الألمِ، بأنْ صار خَدَراً.[۹] فاذا زالَ العائقُ،[۱۰] حَصَلَ الألَمُ. فتبقَی، حینئذٍ[۱۱] تلک النّفوسُ مقیّدةٌ بسَلاسِلِ[۱۲] علایقِ الأبدان، مغلولةٌ بأغلال الهیآتِ الرَّدِیّة المتمکّنةِ فیها، متنکّسةٌ[۱۳] فی کُرَبِ[۱۴] سَعیرِ الأشواقِ، مُحْتَرِقةٌ[۱۵] بنار ألَمِ الفِراقِ، ﴿خالدین فیها ما دامتِ السّمواتُ والأَرضُ. . . .﴾[۱۶] [۱۵ ر] و کانت قد ناداها مُنادی الحقِّ، فتغافلتْ و غَوَتْ. فحَلَّ علیها غَضَبُ الحقِّ،[۱۷] فهؤلاء هم الأشقیاءُ،

---

۱. د: لا تفید. ۲. ش: بهما؛ ت: ایّهما. ۳. د: ما لو توقّدت.

۴. ظ: هَیْئاتِ. ۵. ش: و دکن. ۶. ش: ساقط است.

۷. الف: عدیة.

عدیم: فاقد. العُدْمِ و العَدَم: فِقدانُ الشّیِ و ذهابُه و غلب علی فَقْد المال و قلّته. رجلٌ عدیمٌ: لا مال له، و قد عدم مالُه و فَقَد و ذهبَ عنه لسان العرب، ۱۲/۳۹۶، العین، ۲/۵۶.

۸. ش: مبدایها؛ ظ: مبدأها.

۹. الخَدَر: إمْذلالٌ یَغشی الأَعضاءَ: الرِّجلَ و الیدَ و الجسد. الإمذلال: الإسترخاءِ و الفتور الخَدَرَ: الکَسَل و الفتور سستی و ناتوانی لسان العربُ، ۴/۲۳۲، العین، ۴/۲۳۹

۱۰. ش: العایق. ۱۱. ش: فی. ۱۲. د: لِسلاسل.

۱۳. ش: متنکبٌ؛ المتنکِّسة: واژگون.

النَّکْسُ فی الأَشیاء. یرجع الی قلب الشیءِ وردّه و جعل أعلاء أسفله و مقدَّمه مؤَخَّره. سرازیر کردن. لسان العرب، ۶/ ۲۴۱.

۱۴. الکُرْبَة: الغمُّ الذی یأخذ بالنفس و کذلک الکَرْبُ و الجمعُ: کُرَبٌ کغُرفَةٍ و غُرَف. العین، ۲/۱۵۹.

الکَرْب: الحُزن و الغمّ الذی یأخذ بانفس. و جمعُه کُروب. لسان العرب ۱/۷۱۱.

۱۵. ش: محرقة.

۱۶. هود: ۱۰۷.

﴿فأمّا الّذین شَقُوا ففی النّار لهم فیها زفیرٌ و شهیقٌ ﴿۱۰۶﴾ خالدینِ فیها، مادامت السمواتُ و الارضُ الّا ماشاء ربّک اِنّ ربّک فَعّالٌ لما یُرید ﴿۱۰۷﴾﴾

۱۷. مشابه این وصف، توصیفی است که "ملاصدرا" دربارهٔ دستهٔ دوّم اشقیاء، یعنی منافقین ذکر کرده است، وی در خصوص ایشان می‌نویسد: قد ناداها منادی الحقِ فتغافلت و غوت و اعرضت و جحدت. فحلَّ علیها

←

سُلِبَتْ قواهم فصاروا فی ظُلْمَةِ الهَیُولی ﴿صمٌّ بکمٌ عمیٌ فهم لا یَرجعونَ﴾[۱]. و قیل فیها: ﴿و مَن أَعرضَ عن ذِکری فإنَّ له مَعیشةً ضَنْکاً و نحشُرُه[۲] یومَ القیٰمةِ أَعْمیٰ قال ربِّ لِما حشرتَنی أَعْمیٰ و قد کنتُ بصیراً قالَ کذلك أَتَتْكَ[۳] آیاتُنا فنسِیتَها و کذلكَ الیومَ تُنْسَی﴾[۴] و من أعظم الآمهم: ﴿إنَّهم یَوْمئذٍ عن ربِّهم لَمحجوبون﴾[۵]. ﴿[۶]یُنادَونَ لَمَقْتُ اللّٰهِ[۷] أکبرُ من مَقْتِکم أنفسَکم إذ تُدْعَونَ الی الایمٰنفتَکْفُرونَ. قالوا ربَّنا أَمَتَّنا[۸] اثنتَینِ و أحیَیْتَنا اثنتَیْنِ، فاعْتَرَفْنا بذُنوبِنا فهَلْ إلیٰ خُروجٍ منْ سبیلٍ﴾[۹].

فالموتُ الأوّلُ،[۱۰] هو موتُ الجهل و الحیوةُ الأُوْلیٰ، هی الوجودُ عن العدم. و الموتُ الثّانی، هو مفارقةُ الأبدانِ. و الحیوةُ الثّانیةُ،[۱۱] النّشورُ. فأحسِنْ[۱۲] بهذا الوعیدِ الّذی یَرْتَعِدُ من[۱۳] ظاهره فرایصُ[۱۴] الجاهلین، و تَقْشعرُّ من باطنه جلودُ السّالکینَ المحققین.

و اعلمْ أنَّك لمّا[۱۵] فهمتَ حقیقةَ[۱۶] الشّقاوة،[۱۷] فینبغی أیضاً[۱۸] أنْ تَفْهَمَ أنَّ النّفوسَ فیها علی مراتبَ، و ذلك لأنَّ نقصانَ النَّفسِ یکونُ لا محالةَ بسبب فَقْدِ کَمالاتها، ثمَّ فَقْدُ کمالاتها، إنّما یکونُ لعدم الإستعدادِ[۱۹] له. فعدمُ الاِسْتعدادِ إمّا أنْ یکونَ لِأمرٍ وُجودیّ أو عَدَمیّ. الأَوَّلُ کَوُجود الأُمور المُضادَّةِ [۱۵ ب] لکمالاتها: إمّا راسخةٌ او غیرَ راسخةٌ و الثّانی، لِنُقصانٍ[۲۰] غریزةِ العقل. و هذه

غضب الحّق و قیل فیها من أعرضَ عن ذکری فانّ له معیشةً ضنکاً و نحشرُه یوم القیامةِ أعمی قال...... الاسفار الاربعة: ۱۳۱/۹، (فصلٌ فی الأشقیاء التی بازاءِ السعادة الحقیقیة)

۱. بقره: ۱۸. ۲. بقره: ۱۸. ۳. ش و ت: أتیک.

۴. طه: ۱۲۶ ـ ۱۲۴ ترجمه: هرکس که از یاد من اعراض کند، زندگیش تنگ شود و در روز قیامت نابینا محشورش سازیم. گوید: ای پروردگار من، چرا مرا نابینا محشور کردی و حال آنکه من بینا بودم؟ گوید: همچنانکه تو آیات ما را فراموش می‌کردی، امروز خود فراموش گشته‌ای.

۵. مطفّفین: ۱۵ ﴿کَلّا إنّهم یومئذٍ عن ربِّهم لمحجوبون﴾. ۶. د: + و.

۷. ش و ت: در حاشیه + : أیْ مقتُ اللّه ایّاکم، یریدُ أنَّ غضبة و سخطَهُ اکبرُ من غضبکم انفسَکم و کُبُرَ مقتاً عند اللّه: أیْ اعظَمَ بُغْضاً.

۸. ش و ت: در حاشیه + الموت الاوّل، النطفة و الموت الثانی، عند انقضاءِ الأجل و الحیوةُ الأُولی، فی الدّنیا و الثانیةُ، فی العُقبی. و قیل: الموتُ الاول فی الدّنیا و الثانی فی القبر بعد الإحیاء لِسؤال المَلِكِ و الحیوةُ الأولی فی الدّنیا و الثاینةُ فی القبر.

۹. غافر: ۱۰ و ۱۱ ﴿إنَّ الّذین کفروا یُنادَونَ لمقتُ اللّهِ اکبرُ مِن مقتِکم أنفسَکم...﴾

۱۰. الف: الأولی. ۱۱. د: + هو. ۱۲. د: فَاخْشِ.

۱۳. د: من. ۱۴. الف: قرایض، ظ: فرائص. ۱۵. الف: لمّا.

۱۶. الف: حمقة. ۱۷. ش و ت: السعادة. ۱۸. د: أیضاً.

۱۹. ش و ت: استعدادها. ۲۰. ش: کنقصان.

التّقديراتُ الثّلَثة،[۱] هى اسبابُ النّقصان. و كلٌّ منها إمّا أنْ يكونَ بحَسَب القُوَّة النَّظريّةِ أوِ القُوَّةِ العَمَليّة، فكانت[۲] مراتبُ الأشقياء[۳] سِتّاً: فالأُوْلی؛ ما[۴] يكونُ بحسَب القُوَّةِ النّظريّة، راسخاً و هى الّتى ذَكَرْناها. و هذا القسمُ هو الّذى يَدُومُ بِه[۵] العذابُ، لأنّه الجهلُ المركَّبُ المُضادُّ لليقينِ المتمكّنُ فى جَوْهر النَّفس. و أمّا الثّانيةُ؛ و هى النّظريةُ الغيرُ الرّاسخةُ، فكَاعتقاداتِ العَوامِّ و اصحابِ التّقليد للباطلِ و الحقِّ، فلهم عذابٌ يخصُّهم بسبب أنّهم عرفوا، باكتسابٍ ما نظریٍّ، أنَّ لهم كمالاً،[۶] فحَصَلَ لهم شوقٌ[۷] بحسبه، ثمّ لم يَصِلُوا الى ما اشْتاقوُا اليه من ذلك الكمال، لِنُقْصانِ اكتسابهم النَّظریِّ و[۸] قصورِه عن الوصول. سواءٌ كان قصورُهم عن الوصول الى الكمال، لِاشتغالهم[۹] بما يَصْرِفُ عنه؛ او يُضادُّ طلبُه ممّا لا يكتسب النّفسُ هيئةً راسخةً؛ أو لأنّهم تكاسلوا عَن اقْتِناء[۱۰] الكَمالات و أَهمَلُوها. لكنَّ ذلك العذابَ دون العذاب الأوَّلِ، فهو مُنْقَطِعٌ، لكونِ الهَيَآتِ الحاصلةِ لهم بسبب الاشتغالِ بالمضادِّ أو[۱۱] الصّارف أو التّكاسُل، حالاتٍ غيرَ متمكّنةٍ من نفوسِهم و لا مُسْتَحْكَمَةً فيها. أو لأنّها مُستفادةٌ من أَفْعالٍ و أَمْزِجَةٍ، فيَزُولُ بزوالها.

و أمّا المرتبةُ الثّالثةُ [۱۶ ر] و الرّابعةُ: و هما كائنان، بحسب القُوَّة العمليّةِ، راسخاً أو غيرَ راسخ. فكالمُكْتَسِبِى[۱۲] للأخلاق و المَلَكات الحاصلة، بسبب الغواشى[۱۳] الغريبة[۱۴] من[۱۵] النّقصان. و لهؤلاء عذابٌ ما، بسببها دون الأُوْلَيَيْنِ. و هو أيضاً زايلٌ،[۱۶] إمّا لعدمِ رُسوخِها و إمّا لكونها هَيَآتٍ[۱۷] مُستفادةً[۱۸] من الأَمْزِجةِ، فيزولُ بزوالها كما مرَّ. و إنْ كان لها[۱۹] اختلافٌ[۲۰] فى شدّة الرَّداءَة و ضَعْفِها و سُرعةِ الزّوالِ و بُطوِء، فيختلفُ العذابُ بها[۲۱] بَعْدَ المفارقةِ، فى قلّتِه و كثرتِه و شِدَّته و ضَعْفِه، بحسب الاختلافين.

---

۱. ظ. الثلاثة.
۲. ش: كانت.
۳. ش: الاسعآد.
۴. ش: إمّا أنْ.
۵. د: به.
۶. ت: + ما؛ ش: كمالاتاً
۷. الف: شوقا.
۸. الف: و.
۹. الف: لإستعمالهم.
۱۰. اقتنى، اتّخذه لِنفسه لا لِلبيع. العين، ۲۱۷/۵ و لسان العرب، ۲۰۲/۱۵.
۱۱. د: و.
۱۲. ظ. كالمكتسبين. با توجه به اينكه در هر چهار نسخهٔ موجود، لِلأخلاق ضبط شده، لذا مكتسبين غير مضاف است و دليلى براى حذف نون وجود ندارد.
۱۳. الغِشاءِ: الغطاءِ و الغشاوة: ما غَشِيَ القلبَ من الطَّبَعِ. العين، ۴۲۹/۴ و لسان العرب، ۱۲۶/۱۵.
۱۴. ش: القريبة.
۱۵. د: فى.
۱۶. ش: + و.
۱۷. ظ: هَيْئآت.
۱۸. د: راسخة.
۱۹. د لها.
۲۰. د: الاخلاق.
۲۱. ش: بهذا.

و أمّا المرتبةُ الخامسةُ و السّادسةُ: و هما النّقصانانُ الحاصلان[۱] عن نقصانِ غـريزة العـقل، بحسب القُوَّتَينِ أعنى: النَّظرية و[۲] العملية. فهى نفوسُ البُـلْهِ[۳] و الصّـبيانِ الّـذينَ غُـلِبتْ عـليهم سلامةُ الصَّدر و قِلّةُ الإهتمام. و هى النّفوسُ الساذِجةُ[۴] الّـتى ليس لهـا شـوقٌ الى كـمالاتها[۵]، بسبب أنّها لم يعرفْها أصلاً. و هؤلاء غيرُ معذَّبين، لأنَّهم غيرُ العارفين بكمالاتهم و لا مُشتاقينَ اليها.

المشرق الرابع:
تفسير الآية الخامسة، أوصاف الابرار

قوله تعالى: ﴿إنَّ الأبرارَ يشربونَ من كأسٍ كان مِزاجُها كافوراً ۝٥﴾.

أقولُ لمّا قَدَّمَ الوعيدَ، شرع فى بيانِ الوَعْدِ. وَ لْنُقَدِّمْ مُقدمةً فى بيان درجات السُّعَداءِ. فنقولُ: إعْلَمْ أنَّ سعاداتِ النُّفوسِ البشريّةِ ليست على نوعٍ واحدٍ، بل هى على مراتبَ متفاوتةٍ بـحسب تفاوتِ الوُصُولات. فإنَّ فضلَ[۶] النَّوع [۱۶ پ] البشرىَّ، من أَوْفى الكـمالِ، مـن جـنس القـوّة النَّظريّة، حتّى استغنى عن التّعليم البشرىّ رأساً. و أوفى[۷] مع ذلك نباتُ[۸] قُوّتِه المُفَكِّرةِ و استقامةُ[۹] وَهْمِه، منقاداً تحتَ قلم العقلِ. فلايلتفتُ الى العالَم المحسوسِ بما فيه من الأَحوال. فيَصيرُ العالَمُ و ما يجرى فيه مُتَمَثِّلاً[۱۰] فى نفسه و مُتَنَقِّشةً به، و يكونُ بقُوّتهِ[۱۱] النّفسانيّةِ أن يؤثِّرَ فى عالم الطبيعة، حتّى ينتهِىَ الى درجةِ النّفوس السَّماويّةِ. و تلك هى النّفوسُ القدسيّةُ و أُولاتُ[۱۲] المعارج، و أولئك

---

۱. د: ـ والسادسةُ و هما انقصانان الحاصلان
د: + الى مكان. ۲. د: ـ و.
۳. البُلْه: جماعةٌ من رجالٍ أبله و رجلٌ أبْلَه، هو الذى غلب عليه سلامةُ الصدر و حُسن الظنّ بالناس لأنّهم أغفلوا أمَر دنياهم فجهلوا حِذقَ التصرّف فيها و أقبلوا على آخِرَتِهم فشغلوا أنفسَهم بها. و فى الحديث: اكثُر اهلِ الجنّةِ البُلْهُ.
البَلَه: الغفلةُ عن الشرّ و البَلهاءُ من النساءِ: الكريمةُ الغريرةُ المغفلّة. لسان العرب، ۴۷۷/۱۳ و العين، ۵۵/۴ و مجمع البحرين، ۳۴۳/۶.
۴. ساذِجَةٌ و ساذَجَةٌ: غير بالغة.
و حجةٌ ساذِجةٌ: غيرُ بليغة. لسان العرب، ۲۹۷/۲ و مجمع البحرين، ۳۰۹/۲
۵. الف: الكمال. ۶. د: وصل ۷. ش: أفى.
۸. د: ثبات. ۹. الف: استعامة؛ د: استفادة ۱۰. د: محو شده است.
۱۱. ت: لِقوته. ۱۲. د: أُولوا.

هم ﴿السّابقونَ السّابقونَ، أولئك المقرّبونَ﴾[1] و هُمْ فى مَرْتبةِ الأُولَى.

الثّانيةُ، مرتبةُ من له الأمران الأولانِ دون الثّالث، و هو التأثيرُ فى عالم الطّبيعة. و هو مرتبةُ أصحاب اليمين و تحتَها مراتبُ: فمنها مرتبةُ من له استعدادٌ طبيعىٌّ[2] لاستكمالِ قوّته النّظريّةِ دون العمليّةِ؛ و منها، مرتبةُ من اكتسب ذلك الإستكمالَ فى قوّته[3] النّظريّةِ اكتساباً تكليفيّاً، دون تهيّؤٍ طبيعىٍّ و لا حصّةَ له فى أمر القوّة العمليّةِ، كالحكماء الآلهيّين؛ و منها مرتبةُ من ليس له تهيّؤٌ طبيعىٌّ و لا اكتسابٌ تكليفىٌّ فى قوّته النّظريّةِ، و له تكلّفٌ فى إصلاح الأخلاق، و اكتسابِ المَلكات الفاضلةِ، دون تهيّؤٍ طبيعىٍّ لذلك. و يُشبِهُ أنْ يكونَ اسمُ الأبرار مطلقاً، بحسب المراد على [۱۷ ر] أصحاب المرتبَتَيْنِ الأُوْلَيَيْن، و إن كانوا من أصحاب اليمين أيضاً. و اللّٰه أعلمُ.

و أمّا أصحابُ المرتبتين الأخيرَتَين، فهو سائرُ الأذْكياءِ من النّاسِ. فاعْلَمْ أنَّ للمقرّبينَ البالِغين فى مَلَكات الشّريفةِ، لَذّاتاً[4] عظيمةً قد فازوا بنَعيم الأبدِ و السُّرورِ الدّائمِ فى حضرة جلال ربِّ العالمينَ. ﴿فى مَقْعَدِ صِدْقٍ عندَ مليكٍ مُقْتَدِرٍ﴾،[5] غيرُ مُخْرَجين عن لَذّتهم،[6] و لهم ﴿فيها ما تَشتهيهِ[7] الأنفسُ و تَلَذُّ الأعْيُنُ﴾[8]، جُرْدٌ[9] عن عِوارضِ الهَيولى،مُرْدٌ[10] عن مُزاحَمةِ القُوى[11]، مُكَحَّلونَ[12] بالأنوار[13] السّاطِعَة، يَنْظُرونَ[14] الى وُجوهِهم المفارَقة. و النّفسُ يومئذٍ كلُّها وجهٌ و كلُّها عَيْنٌ.

و أمّا أصحابُ اليمين، فلهم لذّاتٌ دونَ الوصولِ الى مَرْتَبَةِ السّابقينِ. و قد تُخالطُ[15] لذّاتُهم

---

۱. واقعه: ۱۰ و ۱۱ ﴿و السّابقون السّابقون، اولئك المقرّبون﴾.
۲. ش: الطبيعى.
۳. د: بقوّته.
۴. ش: لذات.
۵. قمر: ۵۵.
۶. ت و د: لذّاتهم.
۷. الف، ش، ت، د: تشتهى.
۸. زخرف: ۷۱ ﴿يُطاف عليهم بصحافٍ من ذَهَبٍ و أكوابٍ و فيها ما تشتهيه الأنفسُ و تلذُّ الأعينُ و أنتم فيها خالدون﴾.
۹. الجُرْد: جمعُ الأجْرَد و هو الذى ليسَ على بدنِه شَعْرٌ.
الجَرَدُ: فضاءٌ لا نباتَ فيه. الأرضُ الجَرداءِ و مكان الأجردَ العين، ۷۶/۶ و لسان العرب، ۱۱۵/۳ و ۱۱۶
۱۰. المُرْد: جمع الأمرد و هو الذى لم تنبتْ لحيتُه.
المَرَد: نِقاءُ الخدين من الشَّعْر و نِقاء الغُصن مِن الورق لسان العرب، ۴۰۱/۳ و العين، ۳۷/۸.
حديث: اهلُ الجنّةِ جرْدٌ مُردٌ مُتَكَحِّلون. لسان العرب، ۱۱۶/۳ و ۴۰۱ و مجمع البحرين، ۲۴/۳.
۱۱. د: الهيولى.
۱۲. الف، د: مكحولون.
ش و ت: مكحّلون و در حاشيه: + و جُرْدٌ متّخذٌ من قوله صلى الله عليه و آله، اهلُ الجنّةِ جُرْدٌ مُردٌ مكحّلون.
الفرّاءِ: اكتحل الرجلُ: وقعَ فى شدّةٍ بعد رخاءٍ. تاج العروس، ۶۵۲/۵.
۱۳. د و ش: بأنوار.
۱۴. د: تنظرون.
۱۵. ت و ش: يخالط.

شَوْباً من لَذّاتِ المُقرّبین، کما أُشیرَ فی شراب الأبرار، أنّه[۱] ﴿مِن رحیقٍ مختومٍ خِتـمُه مِسْکٌ[۲] و فی ذلک فَلْیَتنافَسِ المتنافِسونَ و مِزاجُه من تَسنیمٍ[۳] عیناً یَشْرَبُ بها المُقرَّبُون﴾[۴] و هؤلاء لهم العروجُ الی مشاهدة الواحدِ الحقِّ، مُستغرقینَ فیه.

و أما الأبرارُ، من جملةِ اولئك. فلهم ما وَعَدَ: ﴿إنَّ الأبرارَ یَشْرَبونَ من کأسٍ کـان مِـزاجُـها کافوراً﴾. فنقولُ: الکأسُ فی اللُّغةِ، الإناءُ بما فیه من الشّرابِ، و الشّرابُ نفسُه یُسَمّی کَأْساً عَبَّر به ههنا عن العلمِ. و المرادُ أنَّ النّفوسَ الفاضلةَ[۵] الّـتی سـمّاها [۱۷ پ] بـالأبرار،[۶] إذا اسْـتعدَّتْ[۷] لإفاضةِ العالیات علیها، الکمالَ الّذی تمَّ[۸] استعدادها له، و هو أنْ یتمثّلَ فیها ما یتعقَّلُهُ من الحقِّ الأوّل، عزَّسلطانُه، بقَدْرِما یستطیعُه، فإنَّ تعقّلَ[۹] الحقِّ الأوّلِ کما هو، غیرُ ممکنٍ لغـیره، ثـمَّ مـا یتعقُّله[۱۰] من معلولاتِه الذّاتیه، أعْنِی الوجودَ کلَّه بحَسَبِ استعدادِها، تمثّلاً[۱۱] یقینیّاً، خـالیاً عـن شَوائبِ الظُّنونِ و الأوْهام، مُبَرّاً عن جَلابیب الأبدان، أُفیضَ علیها.

و إنّما شُبّهَ العلمُ بالکأسِ، و هی الشَّرابُ لاستلزامهما السُّکْرَ و النَّشوةَ[۱۲]، و إن کان فُرقانٌ[۱۳] ما بین النَّشْوَتینِ و فُرقانٌ ما بین اللَّذَّتَیْنِ و المُسکِرَینِ، فإنَّ أصحابَ تلك التّعقلات، هم بالحقیقةِ النَّشاوَیٰ[۱۴] مِنْ کأسِ المقرَّبینَ، السُّکارَی من رَحیقِ[۱۵] عِلیّین، الغرقیٰ فی بِـحار أسـرار طـور

---

۱. د: ساقط است.

۲. ش و ت: در حاشیه: + أیْ ما خُتِم به مسكٌ رطبٌ ینطبعُ فیه الخاتم. ابن مسعودﷺ: مزاجُه مسك. الخاتم، الاسمُ و الخِتامُ، المصدرُ و والختامُ الطینُ و نحوه. الذی یُختمَ علیه. و الخاتَم ما یُختَم به. و یحمّل أن یکونَ المعنی: یفوحُ مِن شار بِه ریحُ المسك و لیس فیه خمارٌو نفیرُ نُکهةٍ و صداع.

۳. ش و ت: در حاشیه: + التسنیم فی اللغة: تفعیلٌ مِن نَسَمهُ، أیْ أعلاه. ابن عباّس و ابن مسعود: اسمٌ لِماءٍ یَنْحَدرُ من تحت العرش: هو اشرف شرابٍ فی الجنة یمزُجُ به شرابُ اصحاب الیمین و المقرّبون یشربون صرفاً و هو معنی قوله. عیناً یشرب بها المقرّبون.

۴. مطففین: ۲۸ ـ ۲۵ ﴿یُسْقَونَ من رَحیقٍ مختوم...﴾

۵. الف و د: الفاصلة

۶. ش: + و.

۷. د: استعدَّ.

۸. د: یتمُّ.

۹. ش: یفعل.

۱۰. ش: ما ینفعله.

۱۱. ش: متمثّلاً.

۱۲. الإنتشاءِ: ابتدای مستی، خماری.
اوّل السُّکْرِ و مقدماتُه و قیل السُّکر نفسُه لسان العرب، ۳۲۵/۱۵

۱۳. ت: فراقان.

۱۴. النشاوَی: جمع النشوان: الذی انتشی.
ابو هیتم: النعت الذی علی فَعلان، یُجمَعُ علی فُعالی و فَعالیٰ، مثلُ سَکران و سُکاری، و امّا النّشوانُ فلا یقالُ فی جمعه غیرَ النَّشاویٰ. لسان العرب، ۳۷۳/۴

۱۵. الزّجاجُ: الرحیقُ، الشرابُ الذی لا غِشَّ فیه. لسان العرب، ۱۱۴/۱۰.
الرَّحیقُ: الخالصُ من الشراب مجمع البحرین، ۵ / ۱۶۷.

سینین، الوَلْهی[۱] فی دیار المقدّسینَ، ﴿یقولونَ ربَّنا أَتمِمْ لنا نورَنا و اغفرلَنا إنَّك علی کلِّ شیءٍ قدیرٌ﴾.[۲]

و قوله:[۳] کان مِزاجُها کفوراً، هو وصفٌ لتك الکأسِ. و خصوصُ الکافور لکونه مستلزماً للبیاضِ الّذی هو أَشرَفُ الألوانِ المُشرقةِ. ثمَّ لِاشتلزامِه الرّائحةَ اللّذیذة. ثمَّ لکون کلِّ واحدٍ من هذه الأوصافِ المحسوسةِ قد شابهَهُ وصفٌ من الأوصافِ العقلیّةِ،[۴] فِلأَجْلِهِ وَصَفَ المشبَّهَ به، و هو الکأسُ، بما استلزمَ هذه الأوصافَ المحسوسةَ.

[۱۸ ر] فأمّا البیاضُ فلِأنّه أشرفُ الألوانِ الصّافیةِ و أبعدُها عن الکُدُرات، و لذلك کان أحبُّ الثّیابِ الی رسول اللّهِ صلی الله علیه و آله[۵] البِیضَ. و تلك التّعقلاتُ لما کانت مُبرَّأةً عن شَوائبِ الأوْهامِ و کدُوراتِ الخیال، کانت فی غایةِ الإشراقِ و الصَّفاء،[۶] فاستحَقَّ اسمُها و هو الکأسُ هنا، أنْ وُصِفَ بالامتزاج بما استلزم البیاضَ لتلك المشابهة.[۷]

و أمّا الرّائحةُ، فلِأنَّ رائحةَ الکافورِ لِما کانت[۸] أبلغَ الرّوائحِ[۹] العَطیرةِ،[۱۰] و کان لِما یَمتزِجُ بالکافور لذّةٌ تامّةٌ[۱۱] من جهته و کان الإدراكُ العقلی[۱۲] کرائحةٍ من الإفاضاتِ العالیةِ، فوقَ ما یَصِفُهُ الواصفون، إستحقَّ الکأسُ أن[۱۳] وُصِفَ بالمستلزمِ لتلك الرّائحةِ. و إن کان فُرقانٌ ما بین الرّائِحَتَینِ و فُرقانٌ ما بین اللذَّتَینِ. و الأظهرُ أن لا یَعْتبرَ الرّائحةَ فی وَجْهِ الشَّبَهِ، و إن کان لإعتبارِهِ وجهٌ بوجهٍ.

ثمَّ أقولُ: مع هذه الفوائدِ کلِّها، فیه لطفٌ لطیفٌ لا یخفی. بل لطائفُ لا یُعَدُّ و لا یُحْصَی. و منها: أنَّ مِن خواصِ الکافورِ، إزالةُ الحرارةِ الرّاسخة المُهلکة المَتَکّنَةِ فی جَوْهرِ ذات الشَّخصِ و نفسِه، و لذلك یعالجُ المدقوقین[۱۴] بها و بما یمازجُه. فشبّه العلومَ و الفضائلَ المزیلةَ للجهالات و سائرِ

۱. الوَلْهی مؤنث الوالِه. امرأةٌ وَلْهی: شدیدةٌ الحزن علی ولدها، و الجمعُ وُلَّه. لسان العرب، ۵۶۱/۱۳.
الواله: الثاکِل، المُخْتَبَل، العجولُ. لسان العرب ۵۵۷/۱؛ ۱۹۸/۱۱، ۴۲۷؛ ۵۶۳/۱۳، العین، ۲۲۸/۱.
ظ: بر خلاف واژه‌های النّشاوی، السُّکاری و الغَرقی که جمع و مذکر می‌باشند، واژه الوَلْهی مفرد و مؤنث است. به نظر می‌رسد کاربرد آن تنها به دلیل رعایت سجع در عبارات باشد.

۲. تحریم: ۸.
۳. ش و ت: + و.
۴. ش: الفعلیه.
۵. الف: علیه السلام.
۶. ش: الصفات.
۷. د: المشاهدة.
۸. د: کان.
۹. ش: الرائح
۱۰. ش: المعطرة.
۱۱. د: ـ تامّة.
۱۲. ش: العقل.
۱۳. ش: أن.
۱۴. المدقوقین: مبتلایان به تب دقّ؛ مسلولین.
دقّ الشیءَ: کَسَره. الدَّقّ: کوبیدن، آرد کردن
الدِّقّ: مثلُ الدَّقّ و مِنه حُمّی الدِّقّ. العین، ۱۸/۵ و لسان العرب، ۱۰۱/۱۰ و فرهنگ معین، ۳۹۶۹/۳.

الملكاتِ المشبّهِ بالسَّعير، به[۱] لما مرَّ. و لهذا [۱۸ ر] و المشهورُ عند الجمهور من بِرْدِ اليقين، يؤيّدُ هذا تأييداً بيّناً[۲]. ثمَّ أقولُ: لو أُريدَ بالكأسِ مَجازاً، من مُفيدِ[۳] العلوم و الأخلاق الفاضلة، أو ما يستفيدُ منها هذه، انفتح ابوابُ أُخَرُ[۴] من التفسير و ظهر وجوهٌ لِلتّفجير.[۵]

المشرق الخامس

تفسير الآية السادسة، وصف شراب الجنة

قولُه تعالى: ﴿عيناً يشربُ بها عبادُ اللّهِ يُفجّرونَها تفجيراً (۶)﴾.

قال صاحبُ الكَشّافِ:[۶] عيناً بدلٌ من كأسٍ، أو نُصِبَ على الإختصاصِ[۷]. و الأولُ ضعيفٌ، لِأنَّ عيناً على تقديرِه: تصيرُ[۸] هي المقصودَ بالكلام دونَ الكأسِ. و هو غيرُ صحيحٍ، لِأنَّ كلَّ لفظٍ مقصودُ التأديةِ[۹] لمعناه، دونَ تعطيلٍ و[۱۰] إلغاءِ ما هو الأصلُ، فكان التّباينُ أَوْلىٰ. و الثّاني أيضاً ضَعيفٌ، لأنَّ المنصوبَ على الإختصاصِ، منصوبٌ بفعلٍ مُضْمَرٍ، تقدُيره: أَعْنِي أو أُريدُ. و حينئذٍ يكونُ المقصودُ من الكأس هو المقصودُ[۱۱] من العينِ، لكنَّ التّباينَ أَوْلى مِن التَّرادُفِ بالأصل. و لأنّه قد تبيّنَ لك أنَّ للعينِ معنًى آخَرَ. إذا عرفتَ ذلك، فنقولُ: إذا فهمتَ من الكأسِ ما ذَكَرْناه، فافْهَمْ الآنَ أنَّ عيناً مُنْتَصَبةٌ بحرفِ الجارِّ، و التَّقديرُ: من كأسٍ من عينٍ.[۱۲] ثمَّ اعْلمْ أنَّ المرادَ من العَيْنِ، الإشارةُ إلى العقلِ العاشِرِ، من العقول العشرةِ المنتهيةِ فی سلسلةِ الحاجةِ إلى اليَنْبُوعِ الأكبرِ، و هو الواجبُ الأوّل،[۱۳] جلَّ ذكرُه، على ما بُيّنَ فی مَوضِعه. و ذلك العقلُ هو[۱۴] المُسمَّى بالعقلِ الفعّالِ، أَىْ الفاعلُ لِكُلِّ [۱۹ ر] ما فی العالَم[۱۵] السُّفلی. أمّا باعتبارِ تعقُّلِه لإمكانِه، فيحصُلُ عنه هيولى العناصرِ الأربعةِ[۱۶] المشتركةِ بينها؛ و أمّا باعتبار تَعقُّلِ ماهيتِه، فصوّرَ تلك العناصرَ؛ و أمّا باعتبار حُدوثه عن[۱۷] المبدأ الأوّلِ، فالنّفوسُ النّاطقةُ و كمالاتُها، و إن كان ذلك بمعونةٍ من

---

۱. ش: ـ به. ۲. الف: تأييد انبياء. ۳. ش: يفيد.
۴. ش: آخر. ۵. ش: للتّفهم.
۶. د: در حاشيه: + عبارت‌الكشّاف هكذا: مزاجُها، ما يمزج به كافوراً.
۷. ← ۶۶۸/۴ و نيز التبيان، الطوسی، ۲۰۸/۱۰؛ كشف الاسرار و عدّة الأبرار، الميبدی، ۳۱۸/۱۰؛ انوار التّنزيل، البيضاوی، ۵۲۵/۲؛ التفسير الكبير، فخرالرازی، ۲۴۱/۳۰. ۸. ش: و يصير؛ الف و ت: بدون نقطه
۹. ظ: مقصوده التأديةُ لمعناه. ۱۰. ش: ـ و. ۱۱. الف: ـ من الكأس هو المقصود.
۱۲. الزّجاج: الأجودُ أن يكون المعنى من عينٍ يشرب بها عبادُ اللّه. معانی القرآن، ۲۷۵.
۱۳. الف: الأول. ۱۴. الف: ـ هو. ۱۵. الف و ت، ش: عالم
۱۶. د: ـ الأربعة. ۱۷. د: فی.

الأَجْرامِ السّماويّةِ لاشتراكِها فی الحَرَكةِ الدَّوريّةِ، بحَسَبِ الإتّصالاتِ و الاقتراناتِ الكَوْكَبيةِ. و هذا العقلُ لكَثْرَةِ المعاونات و المُعِدّاتِ و الإستعدادات المختلفةِ ألوانُها، تُفيضُ[۱] أموراً مختلفةً. إذا عرفتَ ذلك فنقولُ[۲] إنّما أُطلِقَ اسمُ العَيْن عليه لِأنَّ العينَ لما كانت هی اليَنْبوعُ، يروی العالَمَ و ينتفعُ[۳] به و يَأْخُذُ كُلُّ شخصٍ منه حِصّةً للشُّربِ و[۴] الزَّرعِ و انواعِ الإنتفاعات. و كان العقلُ لكثرةِ إفاضَتِه بحَسَبِ الإستعداداتِ المختلفة، يَأْخُذُ كلُّ ممكنٍ منه بحسب إمكانه حِصّةً، كان بينهما مُشابهةٌ من هذا الوَجْهِ. فأُطلقَ اسمُ العينِ عليه لأَجْلِها و لِلْمُشابهةِ بين العلمِ و الماءِ بوجوهٍ. و كونُ العقلِ مُفيضَ العلمِ، شُبِّه بالعين و هی يَنْبُوعُ الماءِ.[۵] و لأجل تلك المشابهةِ كان المعبِّرون،[۶] كثيراً ما، يُعبِّرونَ الماءَ الصّافِیَ بالعلم و الينبوعَ الحسن الجاری بالرّجل الفاضلِ![۷]. هذا و إن كان يَنْبُوعُ الحقِّ لِلْكُلِّ هو المبدأُ الأوَّلُ، جلَّ و علا. ثمَّ العقلُ الأوّلُ.[۸] ثمَّ العقلُ الثّانی، [۱۹ پ]، ثمَّ العقلُ الثّالثُ و هكذا إلی العاشر. إلّا أنَّ هذا العقلَ هو الفاعلُ الأقربُ لما فی هذا العالَم.

و مِنْ فی شُرْبِ الأَوَّلِ، لبيان الجنس و فی شُربِ الثّانی، الباءُ للإلصاقِ.

و أمّا عبادُ اللّهِ، فمِنهُم من ذَكَرناهم آنفاً، من المُقَرَّبين و الَّذينَ[۹] يَتلونَهم[۱۰] من أصحابِ اليمين علی مراتبِهم. و اذا فهمتَ ذلك، تبيَّنَ حينئذٍ[۱۱] قولُ[۱۲] اللّهِ تعالی: يُفَجِّرونَها تَفْجيراً. أی: يَنالُ كلٌّ منهم فی كلِّ وقتٍ ما استحقَّه، بحسب امكانِه و استعدادِه. و قد أُشيرَ إلی وجهٍ آخَرَ من التّفسير، فلا تغفُلْ عنه. علی هذا لا حاجةَ إلی جعلِ العينِ منصوباً بنَزْعِ الخافضِ، كما صرَّحْنا بـه. و لا بأسَ بمزيدِ تحريرٍ لوجوهِ تفسيرٍ أَشَرْنا إليها فيما مضی.

فنقولُ: لا يخفَی علی من تفطَّنَ أنّه يُستفادُ بما[۱۳] علَّمناك، وجوهٌ وجيهةٌ[۱۴] من التّفسير.

منها: أن يكونَ المرادُ بالكأسِ، الشَّرابَ؛ و من الكافورِ ما يُشْبِهُ الدّواءَ المشهورَ، و من غـيرِ

---

۱. الف: يفيض.
۲. الف: ـ و.
۳. ش: ينفع.
ظ: يَنْقَعُ. چنانكه در معانی القرآن فرّاء آمده است: يشربُ بها و يشربها سواءٌ فی المعنی، و كان يشربُ بـها: يَروی بها و ينقع. ۲۱۵/۳.
۴. د: فی.
۵. ش و ت: ـ و للمشابهة بين العلم... الی هی ينبوع الماءِ.
۶. المعبِّرون:تعبیرگران خواب، خواب گذاران.
۷. ابن سيرين: الماءُ يدل علی الإسلام و العلم، و علی الحيوة و الخصب و الرّخاءِ. لِأنّ به حياة كلّ شیءٍ كما قال اللّه تعالی: ﴿لأَسقيناهم ماءً غَدَقاً لِنَفْتِنَهم فيه﴾ جن: ۱۶ و ۱۷ تفسير الأحلام، ۳۳۶.
۸. ش: + و الثانی.
۹. ش، ت، د: و اللذين.
۱۰. ش، ت: يتلوهم.
۱۱. د: فی.
۱۲. ش، ت: سرُّ قوله.
۱۳. د: عمّا.
۱۴. د: آخر.

اعتبارِ الرّائحةِ[۱] المُنْكَرَةِ فی الشَّمِّ؛ و مِن المِزاجِ الإمتزاجَ. فشبّه العلومَ و المعارفَ بالشّراب الممتزَجِ بما يشبه الكافورَ المبرِّد، و[۲] لما يَتْبَعُه[۳] من الفَرَحِ و النَّشْوةِ و الرَّوحِ و التَّقويةِ و إنعاشِ[۴] الحرارةِ الغريزيّة و إطفاءِ الحرارةِ الغريبةِ المُفسِدةِ المُهْلِكَةِ. فإنَّ الشّرابَ الممزوجَ بالكافورِ، و شبّهه باعتدالٍ، تزولُ عنه الحرارةُ المفسدةُ و الرّائحةُ الكريهةُ. [۲۰ ر] و لا يورِثُ سُكْراً و لا خُماراً.[۵] و يستفادُ من لفظ الشّرابِ، الاعتدالُ. فإنَّ الكثيرَ المسْكِرَ يُسمَّى خَمراً، لا شَراباً.

و منها: أن يرادَ بالكأسِ الوعاءُ، و بالشُّربِ منها استفادةُ العلوم و المعارف. و يكونُ كونُ[۶] مِزاجِها كافوراً، اشارةً إلى أنَّ تلك الكأسَ مبرِّدٌ به[۷] مِزاجُ الكافور، فإنّه قد يرادُ بمزاج، أمرُ الكيفيّة[۸] الظاهر، منه حرارةٌ أو برودةٌ على ما هو المشهورُ عند الجمهور. فإنّه يقالُ:[۹] مِزاجُ الزَّنجبيل حارٌ ، مراداً به أنّه يفيدُ الحرارة.[۱۰] اذا كان مِزاجُ الكأس كافوراً، شبيهاً[۱۱] به، كان مُبرَّداً. فيَبْرُدُ الشّرابُ فتُزيلُ[۱۲] سُخونتَه[۱۳] المفسِدَةُ. و يقصُدُ[۱۴] بالعينِ الماءَ و ما[۱۵] يُشْبِهُه. فإنَّ العَيْنَ كما يُطْلَقُ على مَنْبعِ الماء، يُطْلَقُ على الماء النّابعِ النّافعِ. فيُقالُ: عينٌ جاريةٌ. فعَلَى هذا يكونُ عيناً مفعولاً لِيشربون. فَمُؤَدّى التّفسيرِ أنَّ الأبرارَ يشربونَ مِنْ كَأْسٍ مبرَّدٍ، عيناً : هی الماءُ النّابعُ و الشّرابُ النّافعُ.

و التّفجيرُ كنايةٌ عن تهيّة[۱۶] أسباب الإستفاضة و الإفاضة. ثمَّ الأظهرُ الأَوْلى أن تكونَ الآيةُ اشارةً الى حال الأبرارِ فی النّشأتَينِ: الحالُ و المقامِ. و حالُها بحالها، كسابقها و لاحِقها، يؤيّدُ الحالَّ. و اللّه أعلمُ بحقيقة الحال.

و على هذا يَصِحُّ أن يَقْصُدَ بها المُفيضَ و المقدّماتِ. و لكلٍّ وجهُ شبهٍ[۱۷] لا يُشتَبَهُ. و حينئذٍ كان المزاجُ بالكافور[۱۸] كنايةً عن تبريدها بإفادتها بردَ اليقينِ.[۱۹] ثمَّ أقولُ: [۲۰ پ] لو أُريدَ

---

۱. الف: رائحة.
۲. ش، ت، د: ـ و.
۳. الف: يتبعها.
۴. د: انتعاش.
۵. الخُمار: بقية السُكر. لسان العرب، ۲۵۵/۴.
۶. الف: ـ كون.
۷. ش: له.
۸. د: المكيَّف.
۹. د: + مِن.
۱۰. ش، ت: حرارةَ.
۱۱. ش. ت: تشبيهاً.
۱۲. د: وروی.
۱۳. د: نخوتيه.
۱۴. ش: تقيّد.
۱۵. ش: بما.
۱۶. ظ: تهيئة، نگارش تهيّه، نگارش فارسی است.
۱۷. ش: ـ شبه.
۱۸. د: الكافور.
۱۹. ابن عربی: هی العينُ الكافورية المفيدة لِلذّةِ برد اليقين... تفسير ابن عربی، ۳۶۰/۲.

بالكأس، المفيضُ، امكن حملُ الكافور على معانٍ شتّى: منها، ما[1] مضى و حينئذٍ يُمكنُ أن يُجعلَ عيناً حالاً، و يُستفادُ من هذا الوجه وجهٌ[2] لطيفٌ لكون المُفيضِ خَزانةً. فتفطّنْ له، مع وُضوحِه لا يخلُو عن دقّةٍ ما.[3]

و منها، أن يكونَ الكافورُ بمعنى الكِمّ.[4] و لا يخفى لطف[5] هذا. فإنَّ الاتّصالَ و الامتزاجَ بالمفيض، كأنّه كِمٌّ فيه زَهْرٌ يَتبَعُه ثمرٌ.

و منها، أن يكونَ بمعنى الطِّيبِ و طيبِهِ.[6] لا يخفى و لا يَذْهَبُ عليك[7] كيفيّةُ اجزآءِ بعضِ تلك الوجوهِ، على تقدير ارادةِ المقدّمات من الكأس. و بُيّنَ[8] أنّه يجري على الوجهين، ما أجريناه أوّلاً.

و إنَّ حملَ الكافورِ على مُوجبِ الكَفّارةِ[9]، أو الكفّارةِ[10] بتوسُّعٍ، انفتحَ بابٌ آخَرُ من التّفسيرِ و نَمَطٌ جديدٌ جيّدٌ من التحرير و التّقرير.

تنبيهٌ:

إنَّ الكأس له قَدْرٌ مقدَّرٌ[11] يَنْفَدُ لشُربٍ[12] يُشرَبُ به.[13] و العينُ لا ينفَدُ و ما جرتِ العادةُ بشُرْبِها كَالكأس. فالمفيضُ فيما يَحْسُنُ[14] منه جامع الأمرينِ، فشُبِّهَ بهما. فتفطّنْ بهذا.[15]

تنبيهٌ و تبصرةٌ:

المِزاجُ: الامتزاجُ. و الطّبعُ و الخاصّةُ تنبّهٌ له. فإنّه بامتزاجِه مع الكافر بمعانيه، يُحصِّلُ معانٍ و تفاسيرَ لطيفةً بديعةً.

---

۱. د: ساقط است. ۲. ت: + وجيهٌ. ۳. د: ـ ما.

۴. الكافورُ: كِمُّ العِنَبِ قبل أن يُنَوِّرَ العين، ۳۵۸/۵. لسان العرب، ۱۴۹/۵.

الكافور، هو وعاءُ طلعِ النَّخل، ليلتين او ثلاثاً بعد انفلاقه. لسان العرب، ۵۸۲/۲

۵. د: لطفه.

۶. الكافور، شيءٌ من أخلاطِ الطيب. العين، ۳۵۸/۵.

الكافور، اخلاطٌ تجمع من الطيب. لسان العرب، ۱۴۹/۵؛ ۱۱۴/۲؛ ۳۱۰/۴.

۷. د: علیک. ۸. د، ش: تبيّن.

۹. الكفّارة: هى الفعالة من الكُفر و هى التغطية لأنّها تكفر الذنبَ عن الإنسان أىْ تمحوه و تستره و تغطّيه. مجمع البحرين، ۴۷۶/۳ لسان العرب، ۱۴۹/۵ و العين، ۳۵۸/۵.

صاحب المفردات نيز ذيل كفر مى‌نويسد: غلافهاى اطراف ميوه را كافور گويند از آن جهت كه ميوه را پوشانده است.

۱۰. ش، ت: در حاشيه: + لأنَّ الكافور و الكفّارة فيكون من قبيل زيدٌ عدلٌ.

۱۱. د: مقدور. ۱۲. ش: بشرب؛ د: لشربها. ۱۳. د: لشرب.

۱۴. ش، ت، د: نحن فيه. ۱۵. د: بها.

المشرق السادس

تفسير الآية السابعة، أداء النذر أهم أقسام الطاعة

قوله تعالى: ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ و يخافونَ يوماً كانَ شرُّه مُستطيراً ۝٧﴾[۱].

وَصَفَ عبادَه بالوفاء بالنَّذرِ،[۲] مُبالَغةً [۲۱ ر] فى وصفِهم و المواظبةِ على الطّاعات المقترنة. لأنَّ مَن أَوْفى بما أوْجَبه على نفسه، تقرُّباً إلى اللّه تعالى، كان بما أوْجبه اللّهُ تعالى عليه، أوفى و على ما ألزمَه بِهِ أشدُّ مواظَبةً.[۳] ثم من أوصافهم أنّهم يخافُونَ يوماً كان شرُّه مستطيراً، أى، منتشِراً عامّاً.[۴] و ذلك إشارةٌ إلى الوقتِ المعلومِ الّذى يَتَقَدَّرُ فيه ضرورةُ الموت. ثمَّ لما كانت تلك الضّرورةُ عامّةً فى حقِّ كلٍّ من أبناء هذا النّوعِ و[۵] كان ذلك شرّاً فى حقِّ الغالب و الأكثرِ من النّاس، بسبب مفارقه نُفُوسِهم لآلاتها الإستكماليّة الّتى هى الأبدانُ، و هى غير مستكملةٍ بعدُ، لم يحصلْ لها ملكةُ الاتصال بمباديها و لم يفُزْ بالمقاصدِ الكلّية. فيحصُلُ لها بسبب ذلك، العذابُ الأليمُ و أنّها تلطّخت[۶] بالهَيآت البدنيّةِ و تخلّقت بالأخلاقِ[۷] الرّديّة. فلاجرمَ كان ذلك شرّاً لها مُستطيراً عامّاً فى حقِّ الأكثر.

و أقولُ: لا بُعدَ فى حملِ الوفاءِ بالنَّذر، على الإتيان بالتّكميل و الاستكمال الّذى خُلقَ لأجله[۸] الإنسانُ، فكأنَّه عهدٌ و نذرٌ. و[۹] ذلك فى مبدأ الفطرةِ. و فى بيّنات الآيات، إلى ذلك إشاراتٌ.[۱۰]

---

۱. ش، ت: در حاشيه: + مستطيراً: فاشياً ممتدّاً بالغاً، أقصى المبالغ: مِن قولهم، استطار الفجرَ و استطارَ الحريق.

۲. ش، ت: در حاشيه: + النّذرُ هو الوفاءُ بما ألزم اللّهُ من العبادات.

۳. فخر رازى به نقل از ابو بكر بن الأصم از بزرگان معتزله بيان مى‌دارد: هذا مبالغةٌ فى وصفهم بالتوفّر على اداءِ الواجبات. لِأنَّ من وفى بما أوجبه هو على نفسه، كان بما أوجبه اللهُ عليه أوفى التفسير الكبير، ۲۴۱/۳۰ و نيز انوار التنزيل، ۵۲۵/۲ ؛ الكشاف، ۶۶۸/۴؛ غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ۴۱۲/۶؛ الصافى، فيض الكاشانى، ۲۶۰/۵.

۴. استطارَ الفجرُ و غيرُه و فجرٌ مستطيرٌ اذا انتشر ضوءُهُ فى الأُفق. العين: ۴۴۸/۷ لسان العرب، ۴۱۳/، مجمع البحرين، ۳۸۳/۳.

و نيز الجامع لأحكام القرآن، ۶۹۱۹/۹ معالم التنزيل، ۴۲۸/۴، زاد المسير، ۸ / ۴۳۸ تفسير القرآن العظيم، ۴۵۴/۴ التبيان، ۲۱۰/۱۰.

۵. ش: - و.

۶. ش، ت: در حاشيه: + آلوده است.

تلطّخ: تَضَرَّجَ بالدّم. العين، ۴۲/۶؛ لسان العرب، ۳۱۳/۲؛ مجمع البحرين، ۱۴/۲.

و تلطّخ فلانٌ بأمرٍ قبيح: تدَّنس و هو أعمٌّ من الطَّلخ. لسان العرب، ۵۱/۳.

الطّلخُ بالقَذَر و إفسادُ الكتاب و نحوه و اللّطخُ اعمٌّ. العين، ۳۸/۲.

۷. ش: اطماق.

۸. ش، ت: لِأجله خُلقِ.

۹. ش، ت: - و.

۱۰. ت: + ثم أقول لا يبعُدُ أن يحمل المستطيرُ على فسادٍ عامٍ فى البدن و زوال قواه. فانّه شرٌّ للبدنِ عامٌّ فى كلٍّ ←

المشرق السّابع:

تفسير الآية الثامنة و التاسعة، من هم المنفقون؟

قوله تعالى: ﴿و يُطعمونَ الطّعامَ على حُبِّهِ مسكيناً و يتيماً و أسيراً ﴿٨﴾ إنّما نُطعمكُمْ لوجهِ اللّهِ لا نُريدُ منكم جَزاءً و لا شُكُوراً ﴿٩﴾﴾.

هذا وصفٌ ثالثٌ لهم بأنّهم يُطعمونَ الطّعامَ على حُبِّه. و المُطعِمون [۲۱ پ] على أصنافٍ أربعةٍ، لأنَّ المُنفِقَ فى ذلك الجهةِ: إمّا أنْ يُنفِقَ من مالٍ محبوبٍ عنده؛ أو ليس بمحبوبٍ. و على التّقديرينِ؛ إمّا لغرضٍ دنيويٍّ؛ أو أُخرويٍّ. فهى أقسامٌ أربعةٌ:

فالّذى يُنفقُ لغرضٍ دنيويٍّ، سواءٌ كان ما أنفقه محبوباً؛ أو لم يكنْ، و لو همَّ[1] به فى الظّاهرِ وجهَ اللّهِ تعالى، فذلك هو المُرائى و فيه ما قيلَ: ﴿و الّذينَ يُنفقونَ أموالَهم رِئآءَ النّاسِ﴾[2]، الآية.

و أمّا الّذى ينفقُ من مالٍ محبوبٍ عنده، لغرضِ الآخرة و التقرّبِ إلى جَنَابِ القُدسِ، من غير التفاتٍ و لامُشارَكةٍ لأمرٍ دنيويٍّ، فذلك هو التّصدّقُ بالحقيقةِ، الّذى يستحِقُّ بسببِ ما أنفقَ، أن يكونَ مرضيّاً بنظر الحقِّ؛ مَلحُوظاً بعَين العنايةِ التّامّةِ، هو الذّى قيلَ فيه: ﴿و مَثَلُ[3] الّذين[4] يُنفقونَ أموالَهم ابْتِغآءَ مَرْضاتِ[5] اللّهِ﴾[6]، ﴿ثمَّ لا يُتبعونَ ما أنفقوا منّاً و لا أذًى[7]﴾[8]،الآية. و هو المشارُ إليه بقوله تعالى: ﴿لنْ تَنالوا البِرَّ حتّى تُنفقوا ممّا تُحبّونَ﴾[9] و هو المرادُ بقوله تعالى:﴿يُطعِمونَ الطّعامَ على حُبِّه مسكيناً و يتيماً و أسيراً إنّما نُطعِمُكم لِوجهِ اللّهِ لا نريدُ منكم جَزاءً و لا شُكُوراً﴾[10].

→
دونَ الكُلِّ.

ش: + ثمّ أقول على فسادٍ عام فى البدن و زوال قواه، فانّه شرٌّ للبدن، عامٌّ فى كلٍّ دونَ الكلّ

ش، ت: در حاشيه: + أى دونَ الكُلّ باعتبار الأغلب لماسبق.

۱. ش: توهّم.

۲. نساء: ۳۸

۳. الف، ت، د، ش: ـ مثل.

۴. ش: الذى.

۵. ت: مرضاة.

۶. بقره: ۲۶۵ ﴿وَ مَثَلُ الذين ينفقون امولَهم ابتغاءَ مرضات الله و تثبيتاً من أنفسهم كمثلِ جَنَّةٍ بِرَبوَةٍ اَصابَهَا وابلٌ .... ﴾

۷. ش: ـ ما أنفقوا مناً و لا أذىً.

۸. بقره: ۲۶۲ ﴿و الّذين ينفقون أمولهم فى سبيل اللّه. ثمّ لايُتْبعون ما أنفقوا مَنّاً و لا أذىً. لهم أجرهم عند ربّهم و لا خوفٌ عليهم و لاهُم يحزنون﴾.

در هر چهار نسخه، دو آيه، پشت سر هم نگارش يافته و لفظ الآية تنها در انتهاى آيه دوم ذكر شده است. با توجه به اينكه واژه‌هايى مثل و فى سبيل اللّه در عبارات مضبوط وجود ندارد، به نظر مى‌رسد، ناسخان دو آيه را، يک آيه پنداشته‌اند.

۹. آل عمران: ۹۲.

۱۰. ت: و يطعمون الطعام على حبّه. إلى قوله. إنّما نطعمُكم لوجه اللّه.

و أمّا القسمُ الرّابعُ، و هم المنفقونَ بما لیس بمحبوبٍ لهم،[۱] فهُمُ المُتَصَدِّقونَ. و لهم من الأَجْرِ بحَسَبِ إمکانِهم[۲] بالتَّقَرُّبِ بذلك القُربان، و إرادتِهم و وصولِهم به إلی تمام الرِّضـوان، ﴿و لِکُـلٍّ دَرَجاتٌ ممّا عمِلوا و ما [۲۲ ر] ربُّكَ بغْفِلٍ عمّا یَعْمَلونَ﴾[۳].

و ذکرالأَوحدیُّ[۴] فی تفسیرهِ البسیطِ، و الزّمخشری فی الکشّافِ[۵] و الإمامیةُ أَطْبَقوا علی أنَّ السّورةَ فی أهل بیتِ[۶] محمّدٍ ﷺ، لاسیّما هذه الآیِ.

یُرویٰ عن ابنِ عباسٍ رضی اللّهُ عنهما: إنَّ الحسنَ و الحسینَ[۷] مَرِضا مَعاً، فعادا هما رسولُ اللّهِ ﷺ فی ناسٍ معه، قال: یا أبا الحسن! لو نذرتَ علی وَلَدَیْکَ. فنذَرَ علیٌّ و فاطمةُ و فِضَّةُ، جاریةٌ لهما، إن بَرِآ معاً أن یَصُوموا[۸] ثلثةَ[۹] أیّـامٍ. فشَـفَیا و لم یکـن مـعهم شـیءٌ. فـاستقرضَ علیٌّ علیه السلام[۱۰] من شمعونَ الخیبریِّ ثَلثةَ أَصْواعٍ من شَعیرٍ. فطَحَنَتْ[۱۱] فاطمةُ علیها السلام صاعاً، فأخبزَتْ منه خمسةَ أقراصٍ. فوَضَعُوها بین یَدَیْهِم فی اللّیلةِ الأُولی لِـیَفْطُروا[۱۲] فـمرَّ بـهم سـائلٌ، فـقالَ: السّلامُ[۱۳] علیکمْ أهلَ بیتِ محمّدٍ! مسکینٌ من مساکین المسلمین، أَطْعِمُونی، أطعَمَکُم اللّهُ من مَوائدِ الجنّة. فآثَرُوه و باتوا و لمْ یَذُوقوا إلّا الماءَ. فأَصْبَحوا صیاماً. ففعلوا فی اللّیلةِ الثّانیة کذلك. فوقَفَ علیهم یتیمٌ، فآثروه. و وقف علیهم فی اللّیلةِ الثّالثةِ أسیرٌ. ففعلوا مثلَ ذلك. فلمّا أصبحوا أخذ أمیرُ المؤمنین علیه السلام[۱۴] الحسنَ و الحسینَ علیهما السلام و أقبلوا إلی رسولِ اللّهِ ﷺ. فلمّا أَبْصَرهم [۲۲ پ] و هم یَرتَعِشُون کَالفراخِ[۱۵] من شِدَّةِ الجُوعِ، قال: ما أَشَدَّ ما یَسُؤُنی ما أَری بکم فقام و انطلقَ معهم،[۱۶] فرأی فاطمةَ فی مِحرابِها قد الْتَصَقَ ظهرُها ببَطْنِها و غارتْ عیناها. فسـاء ذلك، فـنزل جبرئیلُ علیه السلام. فقال: خُذْها یا محمّدُ! فی أهل بیتك. و فی روایةٍ: هنَّأَكَ[۱۷] اللّهُ فی أهل بیتك فأقرأ[۱۸]

---

۱. ش، ت: + لکنَّ المرادَ وجهُ اللّه تعالی.
۲. د: مکانهم.
۳. د: مکانهم.
۴. ظ: الواحدی.
کلیهٔ عبارات آنچه ما بین قرارگرفته است مأخوذ از تفسیر "غرائب القرآن" نیشابوری است به استثناء درود و سلامهای بعد از اسامی ائمه و بزرگان ۴۱۲/۶ و با این تفاوت که در عبارت نیشابوری ذکر الواحدی ثبت شده ولی در این نُسَخ چهارگانه، الأوحدی ضبط شده است. با توجه به این قرینه و نیز نام تفسیر البسیط، باید ضبط الأوحدی سهو القلم کاتبان باشد.
۵. ← الکشّاف، ۶۷۰/۴.
۶. ش: ـ اهل بیت.
۷. ش: + علیهما السلام.
۸. ش، ت: تصوموا.
۹. ظ: ثلاثة.
۱۰. ش: ت: صلوات اللّهِ علیه.
۱۱. د: فطبختْ.
۱۲. الف، ت، ش: + علیهم.
۱۳. د: ـ السلام.
۱۴. ش: ـ علیه السلام.
۱۵. ش، ت: در حاشیه: + جوجهٔ مرغ.
۱۶. ش، ت: تبعهم.
۱۷. ت: در حاشیه: + من التّهنیة، یعنی می‌رساند خدای تعالی ترا.
۱۸. ش، ت: فأقرأ السورة.
قَرأَ علیه و أَقْرأَهُ ایّاه: ابلغه. لسان العرب، ۱۳۰/۱

السُّورةَ. و یُروی: أنَّ السّائلَ فی اللَّیالی الثَّلٰثة، کان جَبرئیلَ و[۱] أراد[۲] بذلك ابتلاءَهم بإذن اللّٰه سبحانه.

أُنظرْ[۳] إلی هذه النّفوسِ الفاضلة و تمکُّنها من ترك الغذاء، تلك المدّةَ و أکثرَ منها. و لَنشیرُ إلی سبب ذلك إشارةً خَفِیّةً. فنقولُ: إنَّ الهَیَآتِ البدنیّةَ، ربّما تُعِدُّ هَیَآتٍ[۴] فی النّفسِ و النّفسانیةَ فی البدنِ و یَقَعُ[۵] مِن کلٍّ منهما فی کلٍّ أظْلالٌ، و إنَّ الاشتغالَ و التوجّهَ التّامّ نحو وَجهةٍ خاصّةٍ مُعیَّنةٍ،[۶] ربّما یمنعُ سائرَ القُوی من اشتغالها. فأیقِنْ بهذا! و أیقَنُ به.[۷] و لا یَستبعِدُ عن النّفوسِ الفاضلةِ الکاملةِ، المُقْبلَةِ علی اللّٰه تعالی، المُعرِضَةِ عمّن سِوَی اللّٰهِ، المنوَّرَةِ بأنوارِه، المحیطةِ أسرارُهم بأسراره، أن لا یَعْتَرِیهم[۸] من ترك المُشتَهَیات الطبیعیّة، ألمٌ. بل ربّما فازوا لهذا بلَذّاتٍ[۹] لا تُعَدُّ و لاتُحْصَی.[۱۰] و أیُّ استبعادٍ فی أنْ یکونَ استغراقُ النّفوسِ فی مَحَبَّةِ اللّٰهِ، و انصرافُها عن العَلائقِ الجسمانیّة [۲۳ ر] سبباً لأنْ ینزلَ منها إلی القوّة الطبیعیّة، هَیَآتٌ نفسانیةٌ، شاغلةٌ لها عن تحلیل الأجزاء الأصلیّة.[۱۱] فلایُؤَثِّرُ فیهِمْ و لایُؤْلِمُهمُ الجُوعُ. کیفَ؟ و یشاهَدُ الإنسانُ یَبقَی[۱۲] فی المَرَضِ[۱۳] مدّةً مدیدةً من غیر تناوُلِ الغِذاءِ و أیضاً[۱۴] النّفسُ النّاطقةُ اذا رَضَت القُوَی البدنیّةَ، صارت تلك القُوَی موافِقةً لها، منجذِبةً إلیها، سَواءٌ احتاجت إلی تلك القُویٰ أو لم یَحْتَجْ. ثمّ کلّما اشتدَّ الإنجذابُ، انجذبتْ تلك القوی إلی متابَعةِ النَّفسِ، فلم یَنْفرِغْ لأحْوالها. فلاجَرَمَ تقِفُ[۱۵] الأفعالُ الطبیعیةُ فی حقِّ السالکین الواصلین. و إلیها أشار بقوله ﷺ: إنی أُبیتُ عند[۱۶] ربّی

---

۱. ش، ت: ـ و.　۲. الف: ارداد.　۳. ش، ت: فانظُرْ.
۴. ظ: هَیْئآتٍ.　۵. د: نقع.　۶. ش: مُعیّن.
۷. یَقِنَ الأمرَ و أیقنَ به: هو علی یقینٍ منه. لسان العرب. ۱۳/۴۵۷.
۸. عراه و اعتراه من عَرو. اصابه و غشِیه یقال: اعتراه الهمّ؛ عراه البَرد. عرتْه الحُمّی. العین. ۲/۲۳۳. لسان العرب. ۱۵/۴۴؛ مجمع البحرین. ۱/۲۸۸.　۹. د: لذائذ.
۱۰. ش، ت: لا یُعدُّ و لا یحصی.
۱۱. ش، ت: در حاشیه: + إعلَم أنّ التعاشق بین النفس و البدن و تواصلَها یقتضی صعودَ هیآتٍ بدنیةٍ إلی الرّوح و نزولَ هیآتٍ روحانیةٍ الی البدن. فکما أنّ التفکرَ فی المعارف و الحقائق و استماعَ ذکرِ الحبیب و مطالَعةَ نورِ جماله، و مشاهدةَ عظمته و بهائه، یوجبُ اقشعرارَ البدن و وقوفَ أشعاره و اضطرابَ جوارِحه، کذلك کثیرٌ من الحالات البدنیةِ کغلبة الأخلاط، یوجب کثیراً من الصّفات النفسانیة کالأخلاق و الملکات التابعةِ لها. و عند ذلك یظهر منه کثیرٌ من التکالیفِ الشرعیةِ.　۱۲. د: ـ یبقی.
۱۳. د: فی مرضه.　۱۴. ش: یقف.　۱۵. ش: یقف.
۱۶. الف، د: الی.

يُطعمُنى و يُسقينى.[36][۱] ثمَّ إنَّ قولَهم: إنَّما نُطعِمُكم لوجهِ اللّهِ، أى لِرضائه[۲] خاصّةً، يجوز أن يكونَ منهم باللِّسانِ و نُطْقِ المَقالِ، منعاً للسّائل عن المجازاةِ بمثلِه أو الشُّكْرِ. و يجوز أن يكونَ نُطْقَ الحال. قال مجاهدُ: إنَّهم ما تكلَّموا بذلك ولكنَّ اللّه تعالى عَلِمَ بذلك منهم.»[37]

تنبيهٌ:

إنَّ تركَ الطَّعام فى أيّام، يستتبعُ أَلَماً نفسانيّةً و ضَعْفاً بَدنيّاً، و النَّفسُ الزَّكيّةُ تَتحمَّلُ الأَوَّلَ إرادةً لقُوَّتها ـ لما أَشَرْنا اليهِ و لأُمورٍ أُخَرَ لا يَسَعُ المقامُ بَسْطَ الكلامِ فيه ـ و الثّانى طبيعىٌّ لازمٌ ظاهرٌ، و مَنِ استَغْنى عن[۳] بدنِه لايُبالِى به.

المشرق الثّامن

تفسير الآية العاشرة، وصف المخلصين و أقسام السعداء

قوله تعالى: ﴿إنّا نَخافُ من ربِّنا يَوْماً عَبُوساً قَمْطَرِيراً ﴿١٠﴾﴾.

[۲۳ پ] يجوز أن يكونَ تعليلاً[۴] للإطعامِ و أن يكونَ تعليلاً لعدمِ إرادةِ المجازاة. و فى كلٍّ بحثٌ.[۴] و العبوسُ: الشّديدُ، و القَمْطَرِيرُ: أشدُّ ما يكونُ من الأيّام.[۵] و قيل: وصفُ الأيّام بالعبوسِ مجازٌ بطريقينِ:[۶] أحدِهما، أنَّه شبيهٌ[۷] فى ضَررِه[۸] و شِدَّته بالأشدِّ العَبُوس، أو بالشُّجاع الباسِلِ.[۹] و الثّانى، أنَّه وُصِفَ بصفةِ أَهْلِه من الأشقياء. و يُروَى: أنَّ الكافرَ يعْبِسُ يومئذٍ.

---

۱. رسول اللّه صلى الله عليه وآله قال: انّى لستُ كهيئَتِكِمْ. اِنّى أبيتُ عند ربّى يُطعمُنى و يُسقينى
بحارالأنوار، ۲۵۳/۶۷/ روايت ۸۸؛ ۲۰۸/۶ و ۴۰۳؛ ۳۹۰/۱۶؛ ۴۰۳/۱۶. به نقل از المناقب، ابن شهر آشوب.

۲. د: لمرضاته.　　۳. د: مِن.

۴. ش، ت: در حاشيه: + اذ قوله تعالى لوجه الله... منافٍ للتعليل.

۵. الفرّاء، ابو عبيدة، المبرَّد، ابن القتيبة، الكسائى و لأخفش: يومٌ قمطريرٌ و قماطرٌ: اذاكان صعباً شديداً أشدّ ما يكون من الأيّام و أطولَه فى البلاءِ. التفسير الكبير، ۲۴۷/۳؛ معانى القرآن، الفرّاء، ۲۱۲۶/۳؛ مجاز القرآن، ابو عبيدة، ۱۷۹/۲ التبيان، الطوسى، ۲۱۰/۱۰؛ الجامع لأحكام القرآن، ۱۳۵/۱۹.

۶. فخر رازى: وصفَ اليومَ بالعبوس مجازاً على طريقين... التفسير الكبير، ۲۴۷/۳۰ و نيز الكشاف، ۶۶۹/۴.
ابن عباس: يعبس الكافرُ يومئذٍ حتى يسيلَ منه عرقٌ كالقطران. الجامعُ لأحكام القرآن، ۱۳۵/۱۹

۷. د: شبّهه.　　۸. الف: ضرورِه.

۹. العَبوس: الغضوب.
يومٌ عابسٌ و عبوسٌ: شديدٌ و هو صفةٌ لِأصحاب اليوم أىْ يُعَبَّسُ فيه فأجراه صفةً على اليوم كقولهم ليلٌ نائمٌ أىْ يُنامُ فيه. لسان العرب، ۱۲۸/۶ ـ ۶۴۹/۱
سُمّى الرجلُ العَنْبَسُ باسم الأسد و هو فنعلٌ من العُبوس الباسل: الأسدُ، للكراهة منظره و قبحه؛ الشديدُ؛ الشجاعُ ← همان، ۱۵۱/۶ و ۵۳/۱۱.

و قد بیّنّا حقیقةَ ذلك الیومِ، فلانُعیده. و انَّما کَرَّرهُ لأنَّه أُوْرِد فی الأوَّلِ بصفةِ[۱] عُمومِ الشَّرِّ و ههنا بصفةِ الشِّدَّةِ، أَیْ: لِعُمومِ شرِّهِ[۲] و شِدَّته، نخافُه.

و لا یخفی أنَّه لا یلزمُ أن یکونَ إثباتُهم بالخیر، احترازاً[۳] عن الشَّرِّ، علی[۴] ما یَتبادَرُ إلی الأَوْهامِ العامِّ العامِّیَّةِ. فإنَّ هذه لایَلزمُ أن یکونَ حِکایةً عن حالهم أو مَقالِهم، بلْ یجوزُ أن یکونَ شرحاً لحالهم و کشفاً لِوصالهم. فهذا وجهٌ وجیهٌ غیرُ ظاهرٍ فی نظرِ الظّاهر به، و کَشْفُه یحتاجُ إلی بَسْطٍ فی الکلام و لا یَسَعُهُ المقامُ.

مثنوی:

گــر نــبودی خـلق مـحجوب و کـثیف	ور نــبودی حَــلقها، تــنگ و ضــعیف
در بـــیابان، دادِ مـــعنی دادمـــی	غــیر از ایــن، نــطق دگـر بگشـادمی[۵]
امّـــــا!	
من چه گــویم؟ یک رگـم هشـیار نیست	وصف آن یـاری، کـه او را یـار نـیست[۶]

[۲۴ ر] و ههنا دقیقةٌ لطیفةٌ هی: أنَّ السّالكَ إلی اللّٰه، إمّا أن یریدَ اللّٰهَ للّه؛ أولشیءٍ آخَرَ مِن: استکمالِه به؛ أو معرفتِه؛ أو الإلتذاذِ بالنَّظَرِ إلی وَجْهِهِ الکریم؛ أو الهَرَبِ مِنْ عِقابِه الألیمِ.

و[۷] الأَوَّلُ هو المُخْلَصُ الحقیقیُّ. و قیلَ: إنَّه غیرُ ممکنِ الوجود. و الحقُّ یأباه[38]. و بیانُه أنَّ الکمالَ محبوبٌ لِذاته. فکُلَّما کان الإطّلاعُ علی کَمال المعلوم أتَمَّ،[۸] کان حبُّه أَشَدَّ، و کان الاستغراقُ به أَوْفَی، و الانْقِطاعُ عمّا عَداه أتمَّ. و ربّما انتهی ذلك إلی أن یُصیرَ السّالكُ غافلاً عن نفسه، فلا یبقَی له شعورٌ إلّا بمحبوبه فَقَط. و العِشقُ الشَّدیدُ فی[۹] الشّاهِد، یُبَیِّنُ صِدْقَ هذه القضایا.

اذا عرفتَ ذلك فنقولُ: إنَّ الطّالبَ للّٰهِ اذا وَصَلَ فی[۱۰] الاستغراقِ، إلی حالةِ الغَفْلةِ[۱۱] عن ذاته، فحینئذٍ یکونُ حُبُّ استکمالِه، باللّٰه. اذ[۱۲] غیرُ ذلك ممّا عداه، غیرُ حاصلٍ له فی تلك الحال. لأنَّ

---

۱. الف: بصورته ۲. الف: شدّته. ۳. ش: احتراز.
۴. ش:
۵. ظ.

در مـدیحت، داد مـعنی دادمـی	غـیر از مـنطق، لبی بگشـادمی

مثنوی معنوی، جلال الدین محمد رومی، آغاز دفتر پنجم.
ش، ت: غیر از این، حود منطقی بگشادی.
۶. همان، دفتر بردن پادشاه طبیب غیبی را بر سر بیمار ۷. د: + هو.
۸. ش: ثمّ. ۹. د: ـ فی. ۱۰. د: بالاستغراق.
۱۱. د: أی غفل؛ الف: انغفل. ۱۲. د: أو.

حُبَّ الشیءِ مشروطٌ بتصوُّرِه، لکنَّهُ فی تلك الحالِ غافلٌ عن کلِّ مَن سِوَی اللّٰهِ، فاستحالَ أَنْ یکونَ مُحِبّاً للّٰه، لشیءٍ سِواه، لحُصُولِ الشُّعورِ بکَمالِ اللّٰه فی تلك الحال مع أنَّ ذلك الشّعور یوجبُ الحُبَّ.

و أمّا الثّانی، فلیس بمُخْلَصٍ فی الحقیقة، و لا یُوَحِّدُ[1] لأنّه یریدُ مع الحقّ شیئاً آخرَ. اذا عرفتَ ذلك، فنقولُ: إنَّ هذه الألفاظَ المنزلَةَ فی هذه[2] الآیة، لایدلُّ فی حقِّ الموصوفین بها، علی أنّهم [۲۴ پ] ممّن لایریدُ اللّٰهَ، للّٰهِ. و ذلك لِأنَّ تلك الألفاظَ إنّما وَرَدتْ بیاناً و کَشْفاً لعَقائدِهم و ما هم علیه من الإخلاصِ، و إن لمیَقُولُوا[3] شَیْئاً مِنْها.

فعلی ما آثرناه من التّفسیر، یکونُ ترکُ العطفِ لکمال الانقطاع و الانفصال. و علی تفسیر سائر المفسّرین، یکونُ لکمال[4] الاتّصال. و فیه ما أشرتُ إلیه.

ثمَّ لِما کان ذکْرُ الیوم و تکریرُه و وصفُه بالعَبوس و عمومِ الشّرِّ، أبلغَ فی الرّجوع إلی اللّٰه، من الاقتصار علی قوله تعالی[5] ﴿إنَّما نُطْعِمُکم لوَجْهِ اللّٰه﴾ و فی التّکلیف الواردِ علی مَن لم یذُقْ حلاوةَ إرادةِ اللّٰهِ، لِلّٰهِ. فإنَّ السّلوكَ فی اللّٰه و هو مقامُ التّحلیة بالأُمور الوُجودیة الّتی، هی النُّعوتُ الالٰهیة، لا ینالُه الکلُّ، و لا یصلُ إلیه إلّا غائبٌ علی ذاته فلا یمکنُ التَّعبیرُ عنه بعبارةٍ، فضلاً عن أنْ یکونَ الاقتصارُ علی ذکره مفیداً إفادةً عامّةً. لا جرمَ ذکَرَه و کرَّره، فإنَّهم کانوا إنّما یُریدون اللّٰه، لِلّٰه. لا لِطَلَب الثّوابِ، و لا لِهَرَبٍ[6] من العِقابِ. و اللّٰهُ و لیُّ الهدایةِ.

تنبیهٌ:

من تأمّلَ فی نظام کَلام العلیم الحکیم، عَلِمَ و حَکَمَ بلُطْفِ ما أشرنا إلیه من التّفسیر.

المشرق التاسع

تفسیر الآیة الحادیة عشر، جزاء الاخلاص

قوله تعالی: ﴿فوَقٰهُمُ اللّٰهُ شرَّ ذلك الْیَومِ و لَقّٰهُمْ نَضْرةً و سُرُوراً (۱۱)﴾.

الضّمیرُ إشارةٌ إلی مَن ذَکَرْنا من أقسام السُّعَداءِ. فإنَّهم لمّا فازوا بالمقاصِد[۲۵ ر] العلیة[7] الکُلّیةِ، و وَصلُوا إلی کمالِهم الأوفی، هانتْ علی نفوسِهم مفارقةُ أبدانِها و لم یَحِسُّوا بالآلامِ

---

۱. د: موحّد.
۲. ش، ت: ـ هذه.
۳. ش: لم یقولون.
۴. ش: بکمال.
۵. ش، ت: ـ تعالی.
۶. ش، ت: و الهرب.
۷. د: العقلیة.

المحسوسةِ، لِاشتغالِهم و استغراقِهم فی مَحبَّةِ اللّه، و التفاتِهم إلی مَطالَعةِ الأَنوارِ القُدْسِيّة و غَفلَتِهم عن ذَواتِهم، حتّی حُکِیَ أنَّ الشیخَ شهابَ الدّین السُّهروردی[1] رحمهالله، لمّا أُمِرَ بـقَتْلِه لم یَضْطَرِبْ. ثمَّ لما لَمْ یحصلْ[2] لهم بسبب ترك الأبدان، شقاوةٌ فکانوا قد وُقوا ﴿شرَّ ذلك الیومِ و لَقّیهُمْ نَضْرَةً و سُروراً﴾.

و النَّضْرةُ: هی حُسْن الوجه.[3] و أیُّ وجهٍ أَحْسَنُ من وجـهٍ[4] یُطالِعُ تـلك الأنـوارَ الالهـیّةَ[5] اللّطیفةَ[6] القدسیّةَ، متصلاً بالرَّوحانیّین،[7] مُجاوراً لِلْمُعتکِفینَ فی حظیرة[8] الجبروت، المُطْمَئنّینَ فی غُرَفاتِ[9] المدینة الرُّوحانیة. ثمَّ أیُّ مُشاهَدةٍ أَلَذُّ من تلك المشاهدة و أتمّ و أَبْهَجُ من تلك المطالعة.

اللّهمَّ ارزُقْنا إمکاناً تامّاً و أَفِضْ علینا نُوراً عامّاً. و اجْـذِبْ قـلوبَنا إلیك. و لا تَـجعلْنا مـن المحرومینَ. بَذِّلْ بنا[10] لِما لَدَیْك. و اجعلْ ذواتَنا من العایذات[11] الفارقات.[12] إنَّك ولیُّ الباقیاتِ الصّالحاتِ.

المشرق العاشر

تفسیر الآیة الثانیة عشر، جزاء الاخلاص

قولُه تعالی: ﴿وَ جَزیٰهُمْ بما صَبَروا جنَّةً و حریراً (۱۲)﴾.

---

۱. شیخ شهاب الدین ابو الفتوح یحیی بن حبش امیرك سهروردی ۵۴۹ - ۵۸۷، معروف به شیخ اشراق یا شیخ مقتول، فیلسوف بزرگوار و یکی از نوابغ فکری ایرانی است که به دستور "صلاح الدین ایّوبی (م ۵۸۹) به گناه آزاد اندیشی کشته شد.

۲. ش: لا یحصلُ.

۳. نضرة: حُسن الوجوه و البهاء. تنویر المقیاس من تفسیر ابن عباس، الفیروز آبادی، ۳۷۶.
طوسی: النضرةُ، حَسَن الألوان و قیل: حسنة الصورة. التبیان، ۲۱۲/۱۰
و منهج الصادقین فی إلزام المخالفین، ملا فتح الله الکاشانی، ۱۰۵/۱۰؛ جلاء الأذهان و جلاءالأحزان، الجرجانی، ۲۴۸/۱۰؛ مجمع البحرین، الطریحی، ۴۹۶/۳.

۴. الف: وجهة.

۵. ش، ت: + البهیة.

۶. ش: ت: + و الحقائق.

۷. ش، ت: در حاشیه + . الرَّوحُ، بالفتح: الفَرَحُ و بالضَمّ: الحیوةُ الدائمة. و قیل الرَّوحُ: الهواءُ الذی یستلذّ به النفسُ و یُزیلُ الغمَّ عنها. و رَیْحانٌ: رزقٌ. و قیل: هو المشمومُ. و قیل، یَشُمُّ عند الموتِ الرّیحانَ و یخرجُ بها روحُه.

۸. د: حضرت.
الحظیرة: ما احاط بالشیءِ و هی تکون من قَصَبٍ و خشب لسان العرب، ۲۰۳/۴؛ العین، ۱۹۷/۳؛ مجمع البحرین، ۳۷۳/۳.

۹. غُرُفات، غُرَفات، غُرْفات، غُرَف: جمعُ الغُرفَة. و الغُرْفة: العَلّیة: السماءُ السابعة. لسان العرب، ۲۶۴/۹.

۱۰. ش، ت، د: نَزِّلْ لنا.

۱۱. د، ش: العایدات.
ظ: العائذات.

۱۲. د: المفارقات.

جَزاهم[۱] بالصّبر علی المؤذیات مِن الجُوْعِ و العُرْی جِناناً، فیها مَأْکلٌ هَنیٌّ و مَشْرَبٌ شَهیٌّ و مَلْبَسٌ حَسَنٌ بَهِیٌّ. و المعتبرُ فی المَسکَن أمورُ المجلِس و المَضْجَعِ و الهَواءِ. [۲۵ پ] و وُصِفَ الأولانِ بقولِه: ﴿مُتَّکِئینَ فیها علی الأرائکِ﴾، و الثّانی بقولِه: ﴿لا یَرَوْنَ فیها شَمْسَاً و لا زَمْهَریراً﴾، لماسیجیءُ بیانُه. أو جَزا[۲]هم بما صَبَروا علی التّکالیفِ الواردةِ علیهم و واظَبُوا[۳] علی امْتِثالها، حتّی وَصَلوُا بسببها إلی نیلِ رضوانه. و إلیه الإشارةُ بقولِه: ﴿فالَّذین هاجَرُوا و أُخْرِجُوا مِن دِیارِهم[۴] و أُوذوا فی سبیلی و قاتَلوا و قُتِلُوا لأُکَفِّرَنَّ عنهم سَیِّئاتِهم﴾[۵]، و قولُه: ﴿و الَّذین جاهَدُوا فینا لَنَهدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا﴾[۶]، ﴿و الّذین صَبَرُوا ابتغآءَ وجهِ ربِّهم﴾[۷]، ﴿و أقامُوا الصّلوةَ و آتَوُا الزَّکوةَ لهم أجرُهم عند ربِّهم و لا خَوْفٌ علیهم و لا هم یَحْزَنونَ﴾[۸].

و الجنةُ إشارةٌ إلی تلك المقاصدِ الکلیّةِ و المصالحِ الجلیلةِ السَّنِیَّةِ. و أمّا الحریرُ فلِما کان من اللباسِ الکامل المکمِّلِ حسّاً، عبّرَ عنه عمّا یُطابِقُه من الکمالات و المُکمِّلات العقلیّة، من التَّسَربُلِ[۹] بسرابیلِ[۱۰] الإفاضات الرُّوحانیّةِ، و التَّسَرْوُلِ بسَراویل[۱۱] الکرامات الرّوحانیّةِ، و التَّعَمُّمِ[۱۲] بعُمومِ العَمائمِ[۱۳] العنایةِ الرَّبّانِیَّةِ، المحیطَ بالکلِّ حیاطَ الحاوی للْمَحْوی[36] و إن کان تفاوتٌ ما بینَ الحریرَینِ.

المشرق الحادی عشر

تفسیر الآیة الثالثة عشر، وصف الجنة

قوله تعالی: ﴿متَّکئینَ فیها علی الأرآئکِ لا یَرَونَ فیها شمساً و لازَمْهَریراً (۱۳)﴾ الأرآئکُ:

---

۱. الف، ش، ت. جزاؤُهم. ۲. الف، ش، ت: جزاءُهم. ۳. ش، ت: واضبوا.

۴. در هر چهار نسخه، در ضبط آیه خطا وجود دارد و به جای عبارت و اُخرجوا من دیارهم، عبارت و جاهَدوا ضبط شده است. ۵. آل عمران: ۱۹۵.

۶. در هر چهار نسخه، در ضبط آیه خطا وجود دارد و به جای عبارت و اُخرجوا من دیارهم، عبارت و جهَدوا ضبط شده است. ۷. آل عمران: ۱۹۵.

۸. در هر چهار نسخه، در ضبط آیه خطا وجود دارد و به جای عبارت و اُخرجوا من دیارهم، عبارت و جهَدوا ضبط شده است.

۹. تسربَلَ به: ألبس السِّربال و السربالُ کلُّ ما یلبسُ به کالدّرع و القمیص ـ لسان العرب، ۳۲۵/۱۱؛ العین، ۳۹۵/۵

۱۰. ش، ت: در حاشیه: + جمعُ سربال: جامه.

۱۱. الف، ت، د: سروایل.

ش، ت: در حاشیه: + زیر جامه. ۱۲. ش: التّعمیم.

۱۳ العمائم: جمع العِمامة: من لباس الرأس، معروفة. لسان العرب، ۴۲۳/۱۲؛ العین، ۹۴/۱

جمع الأَریکة.[۱] و هی السَّریرُ المتَّخَذُ[۲] فی قُبَّةٍ أو بیتٍ فیه الحجالُ. و المتَّکِئینَ منصوبٌ علی المدحِ أو الحالِ.[۳] و فی الآیةِ إشارةٌ إلی حُسْنِ المنزلِ [۲۶ ر] و طیبِ هوائِه، و تلویحٌ إلی دَوامِ هذا الطِّیبِ و عدمِ تغییره. و عدمُ الشَّمسِ و الزَّمهریر، کنایةٌ عن الخلوِّ عن الحَرِّ و البَرْدِ. و الزَّمهریرُ فی لغةِ طَیٍّ: القمرُ.[۴] فلو حُملَ علی هذا، کان کنایةً عَمّا أَشَرْنا إلیه. و إن کان[۵] علی الأَوَّلِ أَیْضاً، إشارةٌ إلیه. و علی الوجهَینِ تَلویحٌ إلی أنَّ هذا الطِّیبَ و الإعتدالَ لیسَ من الأُمورِ الخارجیّةِ،[۶] کَاعْتدالِ هواءِ الدُّنیا. و بالجملةِ: الجنَّةُ بَیْضاءُ معتدلُ الهواءِ.

ثمَّ فی الآیةِ دلالةٌ علی إثباتِ اللَّذَّةِ و نفی الأَلَمِ.[۷] فإنَّ الاتّکاءَ علی السَّریر فی هواءٍ طیّبٍ[۸] معتدلٍ، جامعُ الأمرَینِ فی البَدَن و فی النّفسِ حالاتٍ مناسبةً مشابهةً. و الشّمسُ یَتبعُها حَرٌّ و کَرْبٌ یلزمُ الشّوقَ. و الزّمهریرُ بُرودةٌ و جُمودةٌ یلزمُ البلادةَ و الغَفْلَةَ.

المشرقُ الثانی عَشَر

تفسیر الآیة الرابعة عشر، احوال أهل الجنة

قوله تعالی: ﴿و دانیةً علیهم ظِلُلُها و ذُلِّلَتْ قُطوفُها تذلیلاً (۱۴)﴾.[۹] دانیةً، منصوبٌ علی أنّه

---

۱. ش، ت، د: أریکة.

ابن عباس، مجاهد، قتادة: الأرائك: هی الحجالُ فیهاالأَسِرَّة. واحدُها أریکة و هی الحجلة: سریرٌ علیه شبه القبّة. التبیان، ۲۱۳/۱۰، مجمع البیان، ۱۰ ـ ۶۲۱/۹.

الأریکة: سریرٌ مُنَجَّدٌ مزیَّنٌ فی قَبَّةٍ أو بیتٍ فاذا لم یکن فیه سریرٌ فهو حِجْلة: لسان العرب، ۳۸۹/۱۰.

الأریکة: مقعدٌ مُنَجِّدٌ. المعجم الوسیط، ۱۴.

ابن عباس: هی الأَسِرَّةُ من ذهبٍ و هی مکلّلة بالدُّر و الیاقوت. علیها الحجالُ. الجامع فی تفسیر القرآن، القرطبی، ۳۹۱/۱۰.

۲. ظ: مُنَجَّد.

۳. الأخفشُ: فی نصب متکئین و جهان: الأوّل أنّه نُصِبَ علی الحال و الثانی قد یکونَ علی المدح التفسیر الکبیر، ۲۴۷/۳۰، التبیان، ۲۱۳/۱۰.

۴. قال الثعلبُ: الزّمهریرُ = القمرُ بلغة الطیّ.الکشّاف، ۶۷۰/۴؛ أنوار التنزیل، ۵۲۶/۲؛ التفسیر الکبیر، ۲۴۸/۳۰ الجامع فی تفسیر القرآن، ۱۳۸/۱۹.

۵. ش: ـإن کان.

۶. ش: محو شده است.

۷. ش، ت: در حاشیه: + أمّا اثباتُ اللذّةِ لهم، فلِأَنَّ الإتّکاءَ علی الأرائک المحسوسةِ لما کانتْ من الکمالات البدنیة الموجبةِ للرّاحةِ الحسیّة، و کان وصولهم الی لقاءِ ربِّهم و الإبتهاجُ بحضرته و مطالعةِ کبریائه. فهُمْ فی الرّاحة الکبری بالخلاصِ من ضیقِ الأقفاص و التَّعَب الشّاقّ من مُنازَعة الشیاطین و مجاهدةِ اعداَءِ الدّین. و امّا نفی الألم، فلِأَنَّ حرَّ الشّمسِ و بَردَ الزّمهریر لما کانا نوعین متقابلین ممّا تتأذّی به الأبدانُ و کانت انواعُ أذَی الشّقاوةِ العقلیة منتفیةً عنهم بحصولهم علی طرف الشّهادة، لا جرمَ عبّربها عن عدم حرِّ کرْبِ اشتیاق الأبدان و زمهریرِ ألمِ حرمانِ الرّضوان.

۸. ش: الهواءِ الطیّب.

۹. ش: + و.

حالٌ، عُطِفَ علی المتّکئین، أو علی مَحلّ لایرونَ. فکأنّه قیلَ: غیرَ رآئینَ فیها شمساً و لا زمهریراً و دانیةً علیهم ظلالُها. و فی الواو دلالةٌ علی جمعیةِ الأمرَینِ.[۱]

فحاصلُ التّفسیر حینئذٍ: أنَّ جزاؤُهم جنّةٌ جامعینِ فیها[۲] البُعدُ عن الحَرِّ و البردِ الشّدیدِ و دنوُّ الظِلالِ علیهم. و یحتمِلُ أن یکونَ دانیةً صفةً للجنّةِ. فحاصلُ التّفسیر: جزاؤُهم جنّةٌ دانیةٌ. و یمکنُ أن یُجعلَ صفةً لموصوفٍ [۲۶ ب] محذوفٍ، کأنّه قیل: جزاهم بما صبروا جنّةً و حریراً و جنّةً أُخری دانیةً علیهم ظِلالُها.[۳] و ذلك أنّهم وُعِدوا جنتَینِ، فإنّهم خافوا، قال اللّهُ تعالی: ﴿لمن خاف مقامَ ربّه جنّتانِ﴾.[۴] و قُرِیءَ و دانیةٌ، بالرّفعِ، علی أنَّ ظِلالَها مبتدأً و دانیةٌ خبرٌ. و الجملةُ فی موضع الحال.[۵]

و من الجهةِ الطبیعیّة، من استُشکلَ فقال: الظِلُّ لا یکونُ إلّا حیثُ یکونُ الشّمسُ و لیسَ هناك شمسٌ. و أُجیبَ بانَّ المرادَ لو[۶] کان هُناك شمسٌ، لَوقَعَ ظِلٌّ. و أقولُ: لا مجالَ لهذا السّؤالِ بعد ما حقَّقْنا من المقال. أما أوّلاً، فلِما لا یَخفی. و أمّا ثانیاً، فَلأنّا لا نسلِّمُ أنَّ الظِّلَّ لا یکونُ إلّا حیث یکونُ الشّمسُ. بل الضَّوْءُ کافٍ و کثیراً ما یَحصُلُ الظِّلُّ بإزاءِ ضَوْءٍ أو مُضِیءٍ، و انحصارُ الضّوءِ و المُضیءِ فی الشّمس، غیرُ بَیّنٍ و لا مَبیَّنٌ. و أمّا ثالثاً، فلِما أشَرْنا إلیه غیرُ مرّةٍ أوّلاً و آخِراً.

و فی تذلیل[۷] القُطوف وجهان: الأوّلُ: أن یکونَ إشارةً إلی القصر، من قولهم: حائطٌ ذَلیلٌ اذا کان قصیرَ السَّمْك.[۸] الثّانی: أن یکونَ تلویحاً ملیحاً إلی ما رَوی براءُ بن عازب[۹] قال ما معناه: أنَّ

---

۱. الأخفش، الکسائی، الفرّاء، الزّجاج: فیه وجهین: أحدُهما، الحالُ بالعطف علی قوله متّکئین... و الثانی، الحالُ بالعطفِ علی محلِّ لا یرون فیها شمساً و لا زمهریراً. و التقدیرُ: غیرَ رائینَ فیها شمساً و لا زمهریراً و دانیةً علیهم ظلالها.
معانی القرآن، الأخفش،: ۲۷۳/۲؛ الکشّاف، ۶۷۱/۴؛ معانی القرآن، الفرّاءِ، ۲۱۵/۳؛ التفسیر الکبیر، ۲۴۸/۳۰؛ معانی القرآن، الزجّاج، ۲۵۹/۵؛ جوامع الجامع، طبرسی، ۷۸۴/۴
۲. ش: + هی.
۳. الف: ـ دانیة علیهم ظلالها.
۴. الف: ـ دانیة علیهم ظلالها.
۵. ← انوار التنزیل، البیضاوی، ۵۲۶/۲؛ التفسیر الکبیر، ۲۴۸/۳۰؛ الجامع لأحکام القرآن، ۱۳۹/۱۹.
آلوسی: و قرأ ابو حیوة، دانیةٌ، بالرّفع. روح المعانی، ۱۵۹/۲۹.
۶. الف: لو المراد کان.
۷. ش: تضلیل. ظ. سهو القلم کاتب.
۸. ابن قتیبة: ذُلِلَّتْ = أُدْنِیَتْ منهم. من قولهم: حائطٌ ذلیلٌ. اذا کان قصیر السَّمْك. السّمک = ارتفاع و بلندی سقف
التفسیر الکبیر، ۲۴۸/۳۰، جوامع الجامع، /۷۸۴، الجامع لأحکام القرآن، ۱۴۰/۱۹.
۹. ش، ت، د: + حیث.
براء بن عازب: مکنّی به ابو عامر و از اصحاب رسول الله صلی الله علیه و آله و اصحاب علی علیه السلام است. رجال الطوسی، ۸ و ۳۸ معجم رجال الحدیث، الخوئی. ۳ / ۲۷۵.

أهلَ الجنّةِ يتناولونَ من ثمراتِ الأشجار، كيف كانوا. فمَن كان قائماً، يتناوَلُها قائماً و من كان جالِساً أو مُضْجِعاً، يتناولُها كذلك.[1]

ثمَّ أقولُ: لا يَبعُدُ أن يكونَ دُنوُّ الظِّلالِ إشارةً إلى قُرْبِ الظّلِّ، دون المُظِلِّ. [۲۷ ر] و تَذلُّلِ القُطُوفِ، إلى تفاوتِ[2] المُظِلِّ. و فی هذا إشارةٌ إلى النِّعمةِ و العنايةِ، و فی الجنّةِ العقليّة، إشارةٌ إلى شُمول العنايةِ الالٓهيّةِ و تقارُبِها و إحاطتِها مانعةٌ عن الآلام العقلية و الحسيّةِ. و القُطوفُ، إشارةٌ إلى اللَّذّات و تعقُّلِ المعقولات. و تذلُّلها إلى تقارُبها بمُفيضِها.

و يمكنُ أن يقالَ: إنَّ دنوَّ الظِّلالِ لما كان من اللَّذّاتِ البدنيّة الّتی یوجَدُ للْمتَّكئين، يُمثِّلُ تلك الجِنانَ من الجِنانِ الدنيويّة[3] المحسوسةِ، عبَّر به عمّا يحصلُ لهؤلآءِ فی الجنّةِ، من سِرِّ العناية الالٓهيّةِ عليهم و دنُوِّ النِّعمةِ الرّبانيّةِ لهم، أن لا يُصيبَهمُ أَلَمٌ أو يَجْرِیَ عليهم شیءٌ من العذاب[4] النّاقصين. و أما، تذليلُ القُطوفِ عبارةٌ عن تعقُّلاتهم لِتلك المعقولات المجرّدةِ، و اقتناصِهم[5] من تلك الجواهرِ العقليّةِ، بحَسَب إمكاناتهم على ما يوجبه المتَخيّلةُ من المناسبةِ. و تذليلُ قطوفها: تناوُلُها بسُرْعةٍ. و فيه إشارةٌ لطيفةٌ إلى أنَّ المبدأَ الأوَّلَ، جلَّ ذكرُه، لايتوقفُ إضافةُ وجودِه[6] على شیءٍ من ذاته، و إنَّما هو بحَسَب تخلُّفِ[7] استعداداتِ القَوابلِ.

اذا عرفتَ ذلك، فاعلَمْ أنَّ هؤلآءِ لما كانوا على غايةٍ من كَمال استعداداتِهم و قبولهم لكمالاتهم، لاجَرَمَ كانت قُطوفُها على غاية سُرعةِ الإفاضة. و ذلك معنى تذلُّلِها.

المشرقُ الثّالثَ عشرَ

تفسير الآية الخامسة عشر و السادس عشر، احوال أهل الجنه

قوله تعالى: ﴿و يُطافُ عليهم بِئانيةٍ من فِضّةٍ [۲۷ پ] و أكوابٍ كانت قواريرَا ﴿١٥﴾ قواريرَا مِن فِضَّةٍ قَدَّروها تقديراً ﴿١٦﴾﴾.

الكَوْبُ: قَدَحٌ لاعُروَةَ له.[8] و الجمعُ: اكوابٌ. و القواريرُ معروفةٌ. و المرادُ: أنَّ الفضّةَ، لما كانت

---

۱. فخر رازی: قال البراءُ بن عازب: ذُلِّلَتْ لهم، فهم يتناولون منها كيف شاءوا فمَن أكل قائماً لم يؤذِه و من أكل جالساً لم يُؤذِه و من أكل مضْجعاً لم يؤذه. التفسير الكبير، ۲۴۸/۳۰ و نيز الجامع لأحكام القرآن، ۱۳۹/۱۹.

۲. د: تقارب.

۳. ش، ت: الدّيناويه.

۴. ظ: عذاب.

۵. د: ـ و اقتناصهم من تلك الجواهر... و تذليلُ قطوفها.

۶. ش: وجوه.

۷. ت: در حاشيه: + اختلاف.

۸. رک. المفردات فی غريب القرآن، الراغب الاصفهانی، ۴۴۳؛ العين، ۴۱۷؛ تفسير غريب القرآن، فخرالدين الطريحی، ۱۲۳؛ مجمع البحرين، ۱۶۴/۲

من الجواهر الغریزة،[۱] ممّا یتّخِذُ منه الملوکُ الأَوانِیَ من آلاتِ الشُّربِ و غیرِها، و کان مع ذلک لها البیاضُ الّذی هو أشرفُ الألوان المُشرقةِ، عبّر بها عمّا ناسبَها مِن الجواهر المعقولة. و اعْلَمْ أنّه عبَّر بالطُّوافِ، عمّا یحصُلُ للنُّفوسِ الکاملة، من تلک المُشاهَدةِ و المقابلةِ الّتی تجری مَجْرَی المَرایا العالیةِ للمَرایا السّافِلَةِ. و عبَّر بالآنیةِ[۲] و الأکْوابِ عن المبادی العالیة الّتی هی مقرُّ العلوم و المعارف، تنبیهاً علی ذلک، قولُه تعالی: ﴿و قَدَّرُوها تقدِیراً﴾ أیْ: أشْکالاً مُختلِفةً بالقلّةِ و الکثْرة. و المرادُ أنّه حَصَلَ لکُلٍّ منهم، من المعارفِ و المُشاهَداتِ لتلک الصُّوَرِ البَهِیَّةِ و المَطالعِ العَلِیَّةِ، حِصّةٌ بحَسَبِ ما انْتهی إلیه،[۳] طَوْقُ إمکانه. أی: قدّر لهم الطّائِفُونَ[۴] ذلک التّقدیرَ المختلِفَ بحَسَبِ اختلافِ إمکاناتِهم. و نَبَّهَ بقَوْلِه تَعالی: ﴿قَواریرَا قَواریرَا﴾، علی وَصْفَیْنِ: أَحَدِهما؛ أنَّ تلک الجواهرَ العَقلِیَّةَ، و إنْ کان لها لَوْنُ الفِضَّةِ، فإنّها مع ذلک فی صَفآءِ القَواریرِ و شفافِها. و هو إشارةٌ إلی بَرآءَتها عن کُدورات عَلائقِ الجِسمانیةِ. و الثّانی؛ أنّه، بتأکیدِه، نَبَّهَ [۲۸ ر] علی أنّها مَقَرّاً لعلوم الحقیقیة، قَراراً لا یَتبدَّلُ و لا یَتغیَّرُ بحَسَب تغییرِ المعلوماتِ.

فإن قلتَ: الطّائفُ بالحقیقة، مغایرٌ لما یُطافُ به. و أنتَ عَبَّرتَ بما یُطافُ بـه عـن المبادِی العالیةِ، و الطّائفون، أیضاً، عبارةٌ عن تلک الجواهرِ کما فی قولِه تعالی: ﴿و یطوفُ علیهم وِلدانٌ مُخلَّدونَ بأکْوابٍ و أباریقَ و کَأْسٍ من مَعینٍ﴾[۵]. و هذا یقتضی أن یکونَ الطّائفُ غیرَ المُطافِ به.[۶]

قلتُ: کَشْفُ هذا السّرِ یَستدعی تطویلاً، إلّا أنّا نقولُ إنَّ الطّائفَ هُناک هو بعینه المطافُ به و تغایرُ النِّسَبِ لایوُجِب الکثرةَ.

بیانُ ذلک: أنَّ تلک الجواهرَ العقلیة لما کانت مشاهَدةً للنُّفوسِ المستکملةِ الإنسانیة، و مُقابلةً لها مقابلةَ المرایا العالیةِ للمرایا السّافلة، کانت تلک المرایا العالیةُ، ذواتُها و ما فیها من الموجودات، مُنقَّشةً مُتَصَوَّرةً بها المرایا السّافلةُ. فالطُّوافُ و المُطافُ به و الطّائفُ عبارةٌ عن معنًی واحدٍ، و إن کانت[۷] الاعتباراتُ[۸] بسببِ الطُّوافِ و الطّائفِ و المطافُ به مُتغایرَةً.

ثمَّ أقولُ: من رأس المبادی العالیةِ أنوارٌ متعددةٌ، متکثّرةٌ، مترتّبةٌ لها أظلالٌ. فإشراقُها علی

---

۱. الف: العزیزة.
وجهٌ غریرٌ: حَسَنٌ. به نوجوان غیر مجرَّب نیز غریر گفته می‌شود. لسان العرب، ۵ / ۱۶.
۲. الآنیة: جمع الإناءِ. مثل الإله و الآلهة و جمعُ الآنیة: الأوانی و الأَوان. لسان العرب، ۲۵/۱۲ و ۴۸/۱۴.
۳. الف: ـ الیه.
۴. الف: الطائفین.
۵. واقعه: ۱۷ و ۱۸.
۶. ش: ـ به.
۷. ش: کان.
۸. ت: العبارات.

النُّفوس إظلالُها و استفاضةُ النّفوس منها اقتِطافُها. و بهذا الّذی لَـمَّحْنا[۱] تَـظْهرُ[۲] وجـوهٌ وجـیهةٌ حسنةٌ بدیعةٌ من التّفسیر. و تظهرُ[۳] نکتةٌ بهیّةٌ آلهیةٌ [۲۸ پ] فی نسبة الدُّنوِّ إلی الظّلالِ، و التّذلُّلِ إلی القُطوفِ. و وجهٌ وجیهةٌ فی تغایُرِ الطّائِفِ و المُطافِ به. فإنَّ بعضَ تـلك المـبادی طـائفٌ و بعضَها[۴] مُطافٌ به، مُشَبَّهٌ[۵] بأکْوابٍ. و کانت قواریرَا من فِضَّةٍ. و فی کانت لطفٌ لطیفةٌ،[۶] تنبَّهْ له! و ضِیقُ الوقت یمنعُنی عن الإطالةِ. و الحُرُّ تکفیه[۷] الإشارةُ. و فی الإشارةِ کفایةٌ علی أنّه یمکنُ أن یرادَ بالأکْوابِ و القواریر مقدماتٌ. و فی التفسیر عن المقدمات، بالأکوابِ و القواریر، لطفٌ لطیفٌ.

ثمَّ نقول: لا یخفی علی أُولِی النُّهی أنَّ فی الآیةِ أموراً ینبغی الاستکشافُ عنها: منها: کیفیّةُ کَوْنِ هذه الأکْوابِ من الفِضَّةِ و القارورةِ[۸] و هما جَوهَران متباینان. و منها: تبیینُ[۹] فاعلِ التقدیر. و منها: وجهُ التّأکید. و منها: وجهُ إعادةِ المصدر.

و أما اوّلاً؛ فیمکنُ أن یُبَیَّنَ بوجوهٍ: أوّلُها؛[۱۰] أنَّ قواریرَ الدّنیا مأخوذةٌ من الرَّمْلِ و الحَجَرِ، و قارُورَةُ الجنّةِ مأخوذةٌ من الفِضَّةِ. فکما أنَّ اللّهَ تعالی قادرٌ علی تَقْلیبِ الرَّملِ و الحَجَرِ زُجاجةً صافیةً، کذلك قادرٌ علی تَقْلیب الفِضَّةِ قارورةً لطیفةً. ففی الآیة إشارةٌ إلی أنَّ نسبةَ قارورةِ الجنّةِ إلی قارورةِ الدّنیا، کنسبةِ فِضّةِ الجنّةِ إلی حِجارةِ الدّنیا.[۱۱] و بهذا یَتَفطَّنُ بصَفاءِ قارُورَةِ الجـنّةِ و لطائفها. و ثانیها؛ أنَّ کمالَ الفِضَّة فی نِقائها و بَقائها و صَفائها[۱۲] و شَرَفِها، [۲۹ ر] إلّا أنّها کَثیفةُ[۱۳] الجَوهَرِ. و کمالُ القارورةِ فی شَفافِها و صَفائها، إلّا أنّها سَریعةُ الانکسارِ.[۱۴] و الآیةُ إشارةٌ إلی أنَّ آنِیةَ[۱۵] الجنّةِ جامعةٌ بین صَفاء الفضّةِ و بَقائها و نِقائها،[۱۶] و صَفاء[۱۷] الزُّجاجةِ و لُطفِها و شَفافِها.

---

۱. ش، الف: ملّحنا.
لَمَحَ الیه: اختلس النظر. لسان العرب، ۵۸۴/۲
لَمَّح الی الشیءِ: أشارَ إلیه المنجمد فی اللغة و الأعلام.

۲. ش: یظهرُ.

۳. ش، الف: یظهر. ۴. د: فی بعضها. ۵. ش، ت: مشتبهٌ.

۶. ش: ـ لطیفه. ۷. الف: یکفیه.

۸. قواریر: معرَّب و در اصل فارسی است. به معنی بلور، کریستال. لسان العرب، ۳۹۵/۵.
القارورة: إناءٌ رقیقٌ صاف توضعَ فیه الأشْرِبةُ. و قیل: و یکون من الزُّجاج. البحر المحیط، ابو حیّان، ۳۹۲/۸.

۹. الف: ـ تبیین. ۱۰. الف: الأولها.

۱۱. "ابن منظور" به نقل از "زجاج" آورده است: در این آیه خداوند متعال در صدد بیان فضل و برتری قواریر بهشتی است. این ظروف، بلورین و در اصل نقره می‌باشند، امّا به گونه‌ای که داخل آنها از خارج آنها هویدا و آشکار است. لسان العرب، ۲۰۸/۷ و نیز معانی القرآن، الزّجاج، ۲۷۴

۱۲. (ش): «صفاتها» ۱۳. الف: کیفیة الجوهر.

۱۴. التفسیر الکبیر، ۲۴۹/۳۰: ...فکما أنَّ الله تعای قادر علی أنّ یقلِّبَ الرّملَ الدّنیف زُجاجةً صافیةً، فکذلك هو قادرٌ علی أن یقلّب فضّةَ الجنّةِ قارورةً لطیفةً...

۱۵. د: ـ صفاء.

۱۶. ش: + وصفاتها. ۱۷. ش: ـ صفاء.

وثالثُها؛ أن یکونَ إشارةً إلی أنَّ تلك الآنیةَ من الفضّةِ، ولکن یکونُ لها صفاءُ الزُّجاجةِ. و رابعُها؛ أنَّ القارورةَ فی الآیة لیس بمعنی الزُّجاجة، بل العربُ یُسَمّی کلَّ ما استدارَ مِن الأوانِی، قارورةً.[۱] سیَّما و قد رَقَّ و صفا.

فحاصلُ التّفسیر، أنَّ الطّوافَ بأکْوابٍ من فضّةٍ مُستدیرةٍ، صافیةٍ، رقیقةٍ. هذا، ولنا أن نَتفَطَّنَ[۲] بهذا علی أسرارٍ لا یُکشَفُ عنها الأَستارُ. و اللّهُ أعلمَ بسَرائرِ الأسرار. و لقد لَمَّحنا[۳] إلی کلمةٍ بهیّةٍ، آلهیّةٍ، مناسَبةٍ لهذا فی بعضِ رسائلنا. یتفطَّنُ بها مَن هو أهلُها.

و أمّا الثانی؛ فهو بیان المُقَدَّر. ففیه وجهان: الأوَّلُ أنّه[۴] هو الطائفُ و الثانی أنّه هو الشّاربُ.[۵] و لکلٍّ وَجهٌ وجیهٌ، بل وُجوهٌ وجیهةٌ.

و أمّا الثّالثُ؛ فلا یَخفَی علی من تفطَّنَ بالأوَّلِ. کما أنَّ الرّابعَ ظاهرٌ لِمَن تأمَّلَ فی الثّانی[40].

و قیلَ: الضّمیرُ فی قدَّرُوها، عائدٌ إلی عبادِ اللّٰه، المَوْصُوفِینَ بالصّفات السّابقةِ. و المعنی علی هذا الوَجْهِ: أنّهم لما کانوا أسباباً قابلةً، لهم حَظٌّ فی نِسبة تقدیرِ تلك التَّعقُّلات إلیهم.

و قُرِئَ قُدِّروها علی البِناء [۲۹ پ] للمعقول.[۶] و المعنی قریبٌ مِنَ الأوَّلِ.

المشرقُ الرّابع عشر:

تفسیر الآیة السابعة عشر، وصف شراب الجنة

قوله تعالی: ﴿و یُسقَونَ فیها کأساً کان مِزاجُها زنجبیلاً (۱۷)﴾.

الکأسُ ههنا: هی الأوَّلُ بعَیْنِها. و إنّما[۷] أُورِدَ ههنا، بصفةِ المِزاجِ[۸] بالزّنجبیلِ،[۹] لأنَّ الزّنجبیلَ

---

۱. قارورة: سُمّیتْ بها لإستقرار الشراب فیها. لسان العرب، ۸۸/۵ و نیز التفسیر الکبیر، ۲۴۹/۳۰.
ابن الجوزی به نقل از ابن قتیبة می‌گوید: این تشبیه است به معنیِ مثلِ نقره. یعنی سفیدی و درخشندگی آن همچون نقره و روشنی و نمایانی آن همچون بلور است. زاد المسیر، ۴۳۶/۸.

۲. ش، د: یتفطّنُ. ۳. الف: ملّحنا. ۴. الف، ش: ـ انّه.

۵. فخر رازی: المقدَّرُ لهذا التقدیر مَن هو؟ فیه قولان: ... التفسیر الکبیر، ۲۵۰/۳۰.

۶. قرائت قُدِّروها منسوب است به عبید بن عُمیر، شعبی، ابن سیرین و نیز علیّ علیه السلام، ابن عباس، سُلَمی، قتادة، زید بن علیّ، حَجْدَری، أصمعی و دیگران.
الجامع لأحکام القرآن، ۱۴۱/۱۹؛ مجمع البیان، ۱۰ ـ ۶۱۸/۹؛ روح المعانی، الآلوسی، ۱۶۰/۲۹.
زمخشری در تبیین این قرائت می‌گوید: أیْ جُعِلوا قادرینَ لها کما شاؤوا. الکشاف، ۶۷۱/۴.

۷. الف: انّا. ۸. ش، ت: المزج.

۹. زنجبیل: نوعی بوتهٔ سبز، مخصوص سرزمین عرب است. همچون سبزیجات دیگر بصورت تازه مصرف ←

ما يستلِذُّه العربُ و يَضْرِبُ به المثلَ فى أشعاره. قال[۱] الأعشى:

كأنَّ القَـرَنفُلَ و الزَّنـجبيلَا   باتا بفيها[۲] و أَرْياً[۳] مَشُوراً[41]

و المرادُ المبالغةُ فى تعريف اللّذةِ العقليّة بايراد كلِّ مُسْتلَذٍّ بـه، حسّـاً. ثـمَّ لا يـخفى عـلى أُوْلِى النُّهى أنّه تعالى وَصَفَ مَشْروبَ[۴] هؤلاء، تارةً بِمِزاج الكافور، و أُخرى بِمزاجِ الزَّنـجبيل و هما مختلفتان[5] متباينان. و فى هذا سرٌّ، بل أسرارٌ. و أنا أكْشِفُ منها شَيْئاً.

فأقولُ: إنَّ هؤلاءِ الأُبرارَ الأَخيارَ كثيرةٌ،[۶] مختلفةٌ ذواتاً و أحوالاً و صِفاتاً. فلكلٍّ بكلِّ حالٍ شُربٌ و مَشْرَبٌ يليقُ به بحَسَبِ حالِه. فلِشرابِهم تارةً مِزاجُ الكافور و أُخرى مِزاجُ الزَّنجبيل. بل لكلِّ شرابٍ فى كلِّ نَشْأَةٍ نَشْوةٌ.[۷] فاذا كان له مِـزاجُ الزّنـجبيل المَشْـهِيِّ، كـان شُـربُه مَشْـهِيّاً،[۸] مُستدْعِياً لمَشْربٍ[۹] و مَطْعَمٍ آخَرَ. فشَبَّه الفيوضَ المستدعيةَ لفـيوضٍ آخَـرَ بـالشَّرابِ المـمزوجِ بالزَّنجبيلِ و الّتى لم يتبعْها شوقٌ و أفادَ بَرْداً و طُمَأنينةً، بالممتزِجِ بالكافور. [۳۰ ر] فتفطَّنْ بهذا تَجِدْ سرّاً من النَّشْوةِ و السّرورِ.

سِرٌّ سَرِيٌّ:[۱۰] الشّرابُ، المشروبُ مِن العَين بعَينه، بما يُزيلُ بحدَّتِه فضولَ[۱۱] الطَّبيعةِ، كان مِزاجُه زنجبيلاً. و بما يفيدُ بردَ اليقينِ و طُمَأْنِينَةً كان مِزاجُه كافوراً. تفطَّنْ له! فإنَّه سرٌّ فيه أسرارٌ.

المشرقُ الخامسَ عشرَ:

تفسير الآية الثامنة عشر، منبع الرحمة الالهيّة

قولُه تعالى: ﴿عيناً فيها تُسمَّى سَلْسَبيلاً ﴿۱۸﴾﴾.

→

نمی‌شود، بلکه خشک شده آن کاربرد دارد. بهترین نوع آن به سرزمین چین اختصاص یافته است. لسان العرب، ۳۱۲/۱۱، بوی خوش زنجبیل و طعم گس آن برای عرب لذت بخش است. مجمع البحرین، ۳۸۶/۵.

۱. ش: لقوله.   ۲. ش، ت: بعينها؛ الف، د: فيها.

۳. اربابا.

أرْى: عسل، فرايند توليد عسل. لسان العرب، ۲۸/۱۴   ۴. ش: + و.

۵. ش: مختلفا.   ۶. د: ـ كثيرة.

۷. نِشوة و نَشْوَة: مستى.

نَشَى الرَّجلَ من الشَّراب، نَشْواً و نُشْوَةً و نَشْوَةً ونِشْوَة: سَكِرَ فهو نَشوان لسان العرب، ۳۲۵/۱۵؛ مجمع البحرين، ۴۱۷/۱.   ۸. ش: مشتهياً.   ۹. د: لِشُرب.

۱۰. ش: محو شده است.

سَرىّ: الشريف الرّفيع، النفيس. مجمع البحرين، ۲۱۶/۱   ۱۱. ش: حصول.

السَّلسَبیل و السَّلْسَلُ و السَّلسالُ و السَّلِسُ: سریعُ الجَریانِ فی الحَلْقِ 42.[۱] و المرادُ مِن العَیْن[۲] ههنا أیضاً، هو العَینُ السّابِقة. الّا أنّه أوردهُ ههُنا[۳] بصفةِ السّلاسةِ و سُرْعَةِ الفَیْضِ الإلٓهی فی حَقِّهم، و سُهُولَةِ اقتناصِ[۴] المعقولاتِ علیهم، اذ کانوا علی غایةٍ من الإمکان. ثمَّ لمّا وَصَفَ الکَأْسَ بطَعْمِ الزَّنْجَبیلِ، و کانتِ الکَأْسُ مِن تِلك العَینِ، نبَّهَ فی وَصْفِ العین بِسَلاسَةِ الجریانِ فی الحَلْقِ، علی أنّها مع اسْتلزامِها لِطَعْمِ الزَّنجبیل لیس فیه قوَّةُ اللَّذّاعة[۵] الّتی فیه.

فسُبحانَ المُلهِمُ لتلك الاستعارةِ و الهادی لتحریر تلك العبارةِ.

المشرقُ السّادسَ عشرَ:

تفسیر الآیة التاسعة عشر، شباب أهل الجنة

قولُه تعالی: ﴿و یَطُوفُ علیهم ولِدٰنٌ مُخَلَّدونَ اذا رَأَیْتَهُم حَسِبْتَهمْ لؤلؤاً منثُوراً ﴿۱۹﴾﴾.

المرادُ بالطَّوافِ: ما ذَکَرْناه. و الوِلدانُ: عبارةٌ عن العُقُولِ الفعّالَة المجرَّدةِ. و التّخلیدُ:[۶] إشارةٌ الی دوام کلٍّ منهم بدوام عِلَّته و ذلك ظاهِرٌ. و إنَّما شبَّهَهُمْ بِاللُّؤْلُؤِ المَنْثُورِ، لأنَّه علی [۳۰ ب] اللَّوْنِ الأَشْرقِ[۷] مع الصّفا و عِزَّةِ الجوهَرِ. و أمّا التَنَثُّرُ، فلِتفاوتِ مراتبِهم. کأنَّ الوصفَ بالإنتشارِ أَوْلَی مِن النَّظْمِ.[۸]

---

۱. السَّلِسَ: سهلٌ منقاد. لسان العرب، ۲۷۶/۱. العین، ۱۲۳/۱ و ۱۰۵/۲
سلسلا یا سلسبیل: الخالصُ الصافی من القَذَی و الکدِرِ.
و یقال شرابٌ سَلسَلٌ و سَلْسالٌ و سلسبیل: السهلُ المَدخلُ فی الجلق.

۲. ش: ـ من العین. ۳. ش: ـ اقتناص.

۴. اقتناص: اصطیاد.
القَنَص و القنیص: الصید. العین، ۶۵/۵، لسان العرب، ۸۳/۷.

۵. اللّذْع: حرارت اندک آتش (= الخفیفُ من احراق النار).
النّرع: سوزش و گزش (=اللَّسْع).
اللّذْع: حالتی که هنگام گرسنگی در شکم احساس می‌شود. (= الذی یجده عند الجوع من عَضّه). لسان العرب، ۳۱۷/۸ و ۳۱۸، ۴۶۱/۴، نقیضُ اللّذْع هو السَّلاسة. مجمع البحرین، ۳۸۷/۴ اللَذّاع: بسیار سوزاننده.

۶. فراء: «عرب پسر جوانی را که بزرگ شده ولی فاقد ریش است، مخلَّد می‌گوید». بنابر این وِلدان مخلدون. یعنی جوانانی که پیر نمی‌شوند و تغییر چهره و اندام نمی‌دهند. معانی القرآن، ۱۲۲/۳، ۱۲۳ و الوسیط، الواحدی، ۲۳۳/۴. ۷. د، ت: الأشرف؛ ش: الشرف.

۸. واحدی: اللؤلؤ اذا نثر من الخیط علی البساط کان أحسنَ منه منظوماً. الوسیط، ۴۰۴/۴ و نیز الکشاف، ۱۴۳/۴
فخر رازی: ...لِأنّ اللؤلؤ إذاکان متفرّقاً یکونُ أحسنَ فی المنظر، لوقوع شعاع بعضِه علی البعض، فیکون مخالفاً للمجتمع منه. التفسیر الکبیر، ۲۵۱/۳۰ و نیز روح البیان، البروسوی، ۲۷۳/۱۰.

فإنْ قلتَ: الحِسْبانُ[1] من باب الظَّنِّ و المعارفُ یومئذٍ جَلیّةٌ، عِلمیَّةٌ، عاریةٌ عن شَوْبِ الظُّنونِ، فکیفَ یکونُ ذلك؟ قلتُ:[2] المرادُ[3] بقوله: إذا رأیتَهم: اذا کنتَ فی نفسٍ کاملةٍ، لها مَلَکَةُ الإتصالِ بعالَمها، و هی فی هذا البَدَنِ و حصل لِتلك النَّفس انتِعاشٌ[4] بما فی العالَم العُلْوی، و وَصَلَ الی عالَم الحِسّ و التَّخیُّلِ علی کَیْفِیّةٍ سَنَذْکُرُها.[5] فربّما یحصُلُ فیها علی صُوَرِ اللُّؤلُؤِ المنثورِ محسوسةً[6] و کان ذلك حِسباناً و إنْ کان العقلُ یحکُمُ بتجرُّدِهِ الّا أنَّ المتخیِّلةَ تُصوِّرُها بتلك الصُّوَرِ، فتَظُنُّ أنّها تلك الصُّوَرُ أو قریبٌ منها. و الجلائلُ المقدَّسةُ أجلُّ ممّا عندنا و أَعْلَی.

المشرق السابعَ عشرَ:

تفسیر الآیة العشرون، النعمة الدائمة

قوله تعالی: ﴿و إذا رأیتَ ثَمَّ رأیْتَ نعیماً و مُلْکاً کبیراً (۲۰)﴾.

ثُمَّ أشارَ الی الجهةِ العقلیّةِ الّتی هی الأرضُ المقدَّسةُ. و المرادُ: أنّك اذا وَصَلْتَ الی ذلك المکانِ لاحَ[7] لك جمیعُ ما ذَکَرْناه من النَّعیمِ الأزلیِّ الأبَدی، مع نَعیمٍ و خیراتٍ لا تَطَّلِعُ[8] علیها مادامَتْ[9] فی هذا البدن. و إلیه إشارةٌ بقوله: أَعْدَدْتُ لعبادِیَ الصّالحینَ ما لا عینٌ رأَتْ[10] و لا أُذُنٌ سَمِعَتْ و لا خَطَرَ [۳۱ ر] علی قَلْبِ بَشَرٍ.[43]

و المُلکُ الکبیرُ: إشارةٌ الی کَوْنِ العالَمِ منظوماً بنظامِ العنایةِ الآلَهیّةِ، المنطبقةِ علی کلِّ کلیٍّ و جزئیٍّ، لایتأخَّرُ متقدِّمٌ و لا یتقدَّمُ متأخِّرٌ. کلُّ موقوفٌ علی سَبَبِه و مَنُوطٌ بوَقْته و معلَّقٌ علی شَرْطه، ﴿لا یستأخرونَ ساعةً و لایَسْتقدِمونَ﴾[11]. و الیه إشارةٌ بقَوْلِه: ﴿و الأرضُ جمیعاً قبضَتُه

---

۱. حَسَبَ الشیءَ أحسَبُه، حِسباناً و حُسْباناً.
و الحُسبان: الحساب
حَسِبَ الشیءَ حِسباناً: ظَنَّه لسان العرب، ۳۱۴/۱ و ۳۱۵؛ العین، ۱۴۹/۳.

۲. ش: قلنا. ۳. ش، ت: افزوده إنَّ.

۴. انتعش: ارتفع؛ نهض. لسان العرب، ۳۵۵/۶؛ مجمع البحرین، ۱۵۵/۴.

۵. ش، ت: + إنشاءَ اللّه.
ظ نگارش إنشاء اللّه نگارش فارسی و غلط رایج است. صحیح این نگارش إنْ شاء اللّه می‌باشد. با توجه به اینکه حرف شرط إنْ به فعل شرط متصل نمی‌شود.

۶. ش: + و لیس لها فی الحقّ صورةٌ محسوسة. ۷. ش: لأخی.

۸. الف، ت، ش: لا یطّلعُ. ۹. ظ: مادُمتَ. هر چهار نسخه مادامت ضبط کرده‌اند.

۱۰. الف: رأیت.

۱۱. هر چهار نسخه: لایستقدمون ساعةً و لایستأخرون.
اعراف: ۳۴. یونس. ۴۹؛ نحل: ۶۱.

یومَ القیمةِ و السّمٰوٰتُ مَطْوِیّاتٌ بِیَمینِهِ سُبحانَه و تعالی عمّا یُشرِکونَ﴾.[۱] فذلك المُلْك[۲] هو المُلْكُ الحقُّ و ما عداه مُضْمَحِلٌ باطِلٌ. ﴿لا إله إلّا هو ...[۳] لَهُ الحکمُ و الیه تُرجَعونَ﴾.[۴]

المشرقُ الثّامنَ عشرَ:

تفسیر الآیة الواحدة و العشرون، ملابس و حُلی الجنة

قولُه تعالی: ﴿عالِیَهُمْ ثیابُ سُندُسٍ خُضْرٌ و اسْتَبْرَقٌ و حُلُّوا أَساوِرَ منْ فِضَّةٍ و سَقیٰهُمْ رَبُّهُمْ شَراباً طَهُوراً (۲۰)﴾.

عالِیَهُمْ نُصِبَ علی الحالِ من ضمیرٍ فی یَطُوفُ علیهِمْ[44]. و السُّندُسُ و اسْتَبْرَقُ نوعانِ من الثّیابِ.[۵] و ذَکَرَ صِفَةَ الخُضرَةِ، لأنّه من الألْوانِ المُشرقةِ الّتی تَمُدُّ الرّوحَ. و یحتملُ أنْ یکونَ لأنَّ أشرفَ تلك الثّیابِ ما کان بهذه الصّفةِ و المرادُ من تلك، الإشارةُ الی ما حَصَلَ لهم من لباسِ الکرامةِ الإلٰهیّةِ الّتی أَحَلَّتهم تلك المَحالَّ و المبالغة فی التّعبیرِ عن تلك اللّذّاتِ، لکلٍّ مُکَمّلٍ حِسّاً. و قد ذکرنا طَرَفاً من ذلك. و کذلك قولُهُ تعالی: ﴿و حُلُّوا أَساورَ من فِضَّةٍ﴾ و فی موضعٍ آخَرَ، ﴿من ذَهَبٍ﴾،[۶] إشارةٌ الی تَحْلِیَةِ مَعاصِمِ[۷] نفوسِهم [۳۱ پ] بأَسْوِرَةِ الصُّوَرِ القُدسیّةِ. فکما أنَّ المعاصِمَ یُزَیَّنُ و یُحَسَّنُ بالأسْوِرَةِ منها و یکونُ ذلك کمالاتُها، فکذلك النُّفوسُ بتلك الصُّوَرِ.[۸] و فُرقانٌ[۹] ما بین الحِلْیَتَیْنِ.

و قولُه تعالی: و سَقٰهُم ربُّهم شَراباً طَهُوراً، قد سبق منّا معانِی المرادِ بالشَّرابِ[۱۰] غیرُ مرَّةٍ. و إنَّما أَوْرَدَ هٰهُنا بزیادةِ صِفَةِ الطُّهورِ. و المرادُ من تلك الصّفةِ أنّه طاهرٌ فی نفسِه، و إن أُطلِقَ علیه اسمُ

---

۱. زمر: ۶۷ ﴿و ما قدرو اللّهَ حقَّ قدرهِ والارضُ جمیعاً قَبْضتُه یومَ القیمة...﴾.

۲. د: افزوده و

۳. در هر چهار نسخه ضبط آیات بدون فاصله است، لذا فاصله ... + مصحح میباشد.

۴. قصص: ۷۰ ﴿و هو اللّهُ لا إله الّا هُو. له الحمدُ فی الأولی و الأخرة و له الحکم و الیه ترجعون﴾

قصص: ۸۸ ﴿و لا تدعُ مع اللّهِ إلها آخَر. لا إله الّا هو. کلّ شیءٍ هالك الّا وجهُه له الحکمُ و إلیه تُرجعون﴾.

۵. ش: ت: در حاشیه: + السندس: مارقّ منها. و الإستبرقُ: ما غلظَ.

۶. کهف: ۳۱: ﴿یُحَلَّون فیها من أساوِرَ من ذَهَبٍ و یلبسون ثیاباً خُضراً﴾.

فاطر: ۳۳ و حج: ۲۳: ﴿یُحَلَّون فیها من أساورَ من ذهبٍ و لُؤلُواً و لباسُهم فیها حریراً﴾.

۷. المعاصم: جمع مِعْصَم: موضِعُ السّوار من الید أو من الساعد محلّ دستبند در بازو مجمع البحرین، ۱۱۷/۶ لسان العرب، ۳۴۸/۱۲

۸. ش، ت: افروده: و فرقان ما بین الزینتین

۹. فُرقان: کُلُّ ما فُرِقَ به بین الحقّ و الباطلِ لسان العرب، ۳۰۲/۱۰ و ۲۲۷/۲ مجمع البحرین، ۲۲۴/۵

۱۰. ← المشرق الرابع.

الخمر، مطَهِّرٌ لِمَنْ شَرَبَه.[۱] و أىُّ طاهرٍ أبعَدُ عن شائِبَةِ النجاسةِ[۲] من تلك الأنوار، المُبرَّأَةُ عن نجاسةِ الوَهْم و الخيال. ثمَّ أىُّ مطهِّرٍ ابلغُ فى غسْلِ دَرَنِ[۳] السَفْلِياتِ مِن ماء يَنْبوعِ الحيوةِ.[45]

المشرقُ التّاسعَ عشرَ:

تفسير الآية الثانية و العشرون، الجنة نتيجة الجهد فى الحصول عليها

قولُه تعالى: ﴿إنَّ هذا كان لَكُمْ جَزاءً و كان سَعيُكُمْ مَشكُوراً (۲۲)﴾.

يريدُ أنَّ النِّعمةَ الّتى أُفيضُها عليكُم، هى بحَسَب سَعْيِكُم، أى: حرَكاتِكُم الحِسِّيَّةِ و العقليةِ فى تحصيلِها. و الشُّكرُ من اللّهِ يَرْجِعُ فى النَّظَر الى عِلْمِه باستحقاقِهم لما وَهَبَ لهم.[۴] و اللّهُ أعلمُ.

المشرقُ العشرونَ:

تفسير الآية الثالثة و العشرون، الوحي و نزول القرآن

قوله تعالى: ﴿إنّا نحن نزَّلْنا عليك القرآنَ تنزيلاً (۲۳)﴾

التنزيلُ إشارةٌ الى الوَحْى. و لَنُبَيِّنْ كيفيةَ[۵] ذلك على ما يقتضيه قواعدُ الفلسفةِ. فنقولُ: إنَّ النّفوسَ الكاملةَ اذا نَظَرْنَ الى جانب القُدْسِ، فربَّما وقَعَتْ لها خَلَساتٌ و فَلَتاتٌ، فيتنقَّشُ[۶] بنقشٍ غيبيٍّ من هناك. ثمَّ إنَّ القوةَ المتخيِّلَةَ[46][۷] تتوعَّجُ[۸] الى

---

۱. فخر رازى: يكون الطهور. مطهِّراً لأنّه يُطهِّرُ باطنَهم عن الأخلاقِ الذميمة و الأشياءِ المؤذيه. التفسير الكبير، ۲۵۳/۳۰.

و نيز كشف الأسرار، الميبدى، ۳۲۵/۲.

البيضاوى: و وصفَه بالطهوريّة فانّه يطهِّرُ شاربَه عن الميل الى اللذّاتِ الحسّية و الرُّكُونِ الى ماسِوَى الحقِّ فيتجرّدُ لمطالَعة جمالِه مُلْتَذّاً بلقائه، باقياً ببقائه. انوار التنزيل، ۵۲۷/۲.

۲. ش، ت: النجاساة.

۳. الدَّرَن: الوَسْخ؛ تلطُّخ الوسخ. آلودگى. آغشتن به آلودگى. قد دَرِنَ الثوبَ دَرَناً فهو دَرِنٌ. العين، ۳۸۶/۴، و ۲۰/۸؛ لسان العرب، ۱۵۳/۱۳؛ مجمع البحرين، ۲۴۷/۶.

۴. فخر رازى، گويا خداوند متعال در جواب اهل بهشت مى‌گويد: اين نعمتهاى فراوان در دايرهٔ علم و حكمت من، پاداشى است براى شما. اى بندگان من! آنها را براى شما آفريدم و به خاطر شما فراهم ساختم.التفسير الكبير، ۲۵۵/۳۰ الوجه الثانى.

۵. د: كيفية.

۶. ظ: تتنقّش.

۷. د: المخيّله.

۸. د: در حاشيه: + أى يتحرک.

ش: ت: يتوعَّدُ و يتوعّجَ.

تَشْنیج[۱] المعنَی العقلی [۳۲ ر] فی صُوَرٍ جزئیةٍ، و المحرِّکُ لها حینئذٍ أمرانِ:أَحَدُهما؛ أنَّه یـزولُ عنها الکَلالُ[۲] و الملالُ، بسبب الرّاحةِ فی التفاتِ النَّفسِ فیعودُ الی ما یقتضی طباعُها من الشَّنیجِ[۳] و التَّلْویحِ.[۴] و ثانیهما؛ أنَّ النفس تَستعینُ[۵] بها و تستخدمها،[۶] فنزلتْ تلک الصُّوَرُ الجزئیةُ مناسبةً لذلک المعنی الکلّیِّ و یحفِظُه الی الخیال، فیُسَلِّطُ الخیالَ علی الحسِّ المشترک، فیرتسمُ فیه صورةً علی غایةِ الحُسْنِ و الزّینةِ. فیکونُ، حینئذٍ،[۷] مشاهَداً و یَحْصُلُ لها، حینئذٍ، إبصارُ صُورةٍ أو سماعُ کلامٍ[47]. حتّی کان علیه السّلامُ یَری[۸] جَبرئیلَ فی صُورة دَحْیةِ الکَلْبی، اذ کان مِنْ أَحْسَنِ النّاسِ وَجْهاً و أجمِلِها صُورةً و کان یَسْمَعُ الْوَحیَ منه[48]. و کذلک سائرُ الأنبیاءِ.

و الوَحْیُ الصَّریحُ من ذلک ما کان مَضْبُوطاً فی الذِّکْرِ و الخیال، ضَبْطاً محفوظاً مُسْتَقِرّاً. فهذه حقیقةُ ذلک الإنزالِ علی الاختصار. و لهذا البحثِ مواضعُ مُسْتَوفَی فیها. مَن أراد طالَعَها هذا، علی رَأْیِ الحکماءِ. و أمّا عَلی المَذْهَبِ المنصور، فالأَمْرُ واضحٌ بیِّنٌ من غیرِ قُصُورٍ.

و اعلَمْ أنَّ فی هذه الآیةِ التِفاتاً الی خِطاب الرّسولِ ﷺ. و تأکیدُ الضمیرِ بالضّمیر[۹] و الإنزالِ بأنْ ذُکِرَ[۱۰] بالفعلِ[۱۱] اوّلاً، و بالمصدرِ ثانیاً، إشارةٌ ملیحةٌ الی ردِّ وَهمِ الفلاسفةِ و الی أنَّ التّکالیفَ الواردةَ علی لسانه، منسوبةٌ الی الفاعلِ الأَوَّل، جلَّ ذِکرُه، و تفریعٌ لِأَوْهامِ المُکَلَّفینَ [۳۲ پ]، بتقریر ذلک علیهم. لِئَلّا یَتَقاصَروا و لایتکاسَلوا عن القیام بتلک التّکالیف بین الجهادَین: الأصغر و

→
تَعوُّج: منحرف شدن. تمایل یافتن؛ معطوف شدن.
عَوَّجتُ الشیءَ تعویجاً فَتَعَوَّجَ: اذا حَنَیْتَه و هو ضدُّ قَوَّمْتَه. فامّا اذا انحنی فی ذاته. فیقالُ إعْوَجَّ اعوجاجاً. لسان العرب، ۲ / ۳۳۲.

۱. تشنیج: تحریک؛ لرزش، انقباض
الشَّنج: تشنُّجُ الأصابع کلِّها و الجلد. العین، ۳۷/۶
الشَّنج: تَقبُّضُ الأصابعِ و الجلد. لسان العرب. ۳۰۹/۲

۲. الکلال: درماندگی، لاعلاجی، ناتوانی
الکلال: الإعیاءِ و العیاء: الذی لا دواء له. العین. ۲۷۲/۲
کَلَّ یکِلُّ کَلالةً و کَلالاً: أعْیا. لسان العرب. ۵۹۱/۱۱

۳. ش، ت: در حاشیه: + الی جانب القدس.

۴. تلویح: تغییر رنگ دادن، رنگ پذیرفتن.
لاحَه العطشُ و لوَّحَه اذا غیَّره و لاحَه، یَلوحُه. غیّر لونَه و یَوحتُ الشیءَ بالنّار: أحمیتُه. لسان العرب. ۵۸۵/۲.

۵. ش، ت: یستعین. ۶. الف، ش، ت: یستخدمها. ۷. ش: فی.
۸. ش: یر. ۹. د: ساقط است. ۱۰. ش، ت: بأنْ ذکر.
۱۱. ش، ت: - بالفعل.

الأكبر. و كثيراً ما يُخاطَبُ رئيسُ القوم بالخِطاب العامِّ لهم. و ذلك كثيرٌ فى التّنزيلِ.

المشرقُ الحادى و العشرون:

تفسير الآية الرابعة عشر و الخامسة عشر و السادسة عشر، تشجيع النبي علىٰ الصبر و ذكر اللّٰه و صلاة الليل

قوله تعالى: ﴿فَاصْبِرْ لِحُكمِ ربِّكَ و لا تُطِعْ مِنْهُم آثِماً أو كَفُوراً ﴿٢٤﴾ و اذْكُرْ اسْمَ ربِّكَ بُكْرَةً و أصيلاً ﴿٢٥﴾ و مِن اللَّيلِ فاسْجُدْ له و سَبِّحْه ليلاً طويلاً ﴿٢٦﴾﴾.

شَرَعَ الآنَ فى الحَثِّ على الصَّبرِ و تَوْطينِ النَّفس على أَحكامه، أَوَّلاً؛ ثمَّ على الإنزجارِ عن الطّاعةِ لغَيْره،[1] ثانياً؛ ثمَّ على المواظَبَةِ على العِباداتِ بحَسَب التَّفصيل، ثالثاً.

الأمرُ الأوّلُ؛ اشارةٌ[2] الى الحَثِّ الى الإضطبار على الأَحكام الآلٰهيّةِ الواردة على النَّفسِ بحَسَب قُوّتَيْها: النَّظريّةِ و العمليّةِ.

الثانى؛ نَهْيٌ[3] عن التَّعدى الى ما عَداه مِن مُطاوَعَةِ الأَوْهامِ الَّتى سَوَّلَتْها[4] الشّياطينُ و عِلَّتُه غالباً كَلالٌ و مَلالٌ يُحصَلُ فى القُوى. فيُصْرِفُ النَّفسَ عن الطّاعةِ و يتصرَّفُ فيها، متقرِّباً الى إطاعةِ مَن يُبَعِّدُها عن الطّاعةِ و العِبادةِ. و يُعِدُّها و يُمِدُّها[5] بمُشتَهياتِ الهَوَى الحِسيّةِ. و لهذا السِّرِّ أَمَرَ بالتَّعوُّذِ من الشَّيطانِ الرَّجيم. قال: ﴿فإذا قَرَأْتَ القُرآنَ فَاسْتَعِذْ باللّٰهِ مِن الشَّيطانِ الرَّجيمِ﴾[6]. و قال: ﴿إنَّ الَّذينَ اتَّقَوْا اذا مسَّهُمْ طَئفٌ من الشَّيطٰنِ تَذَكَّروا﴾[7].

و الآثمُ إشارةٌ الى مُطيع النَّفْسِ [۳۳ ر] الأمّارةِ باطناً و يُظهِرُ خِلافَها. و يكونُ ذلك لَروادعُ[8] و هؤلاءِ هُمُ الفُسّاقُ شَرعاً. و الكَفُورُ[9] إشارةٌ الى الكافرِ المُطيعِ لها، ظاهراً و باطناً.

و الثّالثُ؛ حَثٌّ[10] على انواعٍ من العِبادات بحَسَبِ التَّفصيل. و ذَكَرَ منها: ثُلثَهُ[11] الأَوَّلَ ذِكرُ[12] اللّٰهِ

---

[1]. الف، ش: لغيرها. [2]. الف: ـ اشاره. [3]. ش: ينهى.
[4]. سوّل له الشّيطانُ: زيَّنَ و أراه ايّاه، أغواه العين: ۲۹۸/۷ لسان العرب، ۳۵۰/۱۱.
[5]. ش: تعدّها و تُمدّها. [6]. نحل، ۹۸
[7]. ش: يذكّروا
اعراف: ۲۰۱ ﴿إنّ الّذين اتّقوا اذا مسّهم طائفٌ من الشيطانِ تذكّروا فإذا هم مُبْصرون﴾
[8]. ش: وادع؛ الف: «لرواوع»
روادع: جمع رادعة بازدارنده. فرهنگ نفيسى، ۶۹۷/۱ و ۱۶۰۷ [9]. ش: الكفر.
[10]. الف: حيث.
ش: حبّ. [11]. ش: ثلث. [12]. ش، ت: + اسم.

بُکرةً[۱] وأصیلاً[۲]، و هو مقدَّمٌ علی کل عبادةٍ. لأنَّ العبادةَ وُضِعَتْ طلباً لِلّٰه تعالی، و توسُّلاً[۳] الی نَیْلِ مَعرفته، بحَسَب الإمکانِ. و کان التّصوُّرُ بحَسَب الإسمِ هـو أَوّلُ مـراتبِ التّـصوُّرِ، حـینئذٍ، طَبْعاً،لاجرمَ بدأَ بذِکْرِه وَضْعاً. و أمّا أنَّ العبادةَ وُضِعتْ لذلك، فذلك ظاهرٌ. و من وُجُـوهِ إفـادتِه لِشیءٍ من ذلك:

أنَّ النّفسَ تکونُ[۴] فی أَوّلِ الرّیاضَةِ قلیلةُ الإلتفات الی الجانب الأَعْلی، فاحتاجتْ الی سَبَبٍ یُذَکِّرُها و[۵] یُوجبُ التفاتَها الی ذکر الجَناب. فوُضِعَتِ العباداتُ، ثمَّ أَجَلُّها العبادَةُ المشعوفةُ بالفکر، لکونِه السببَ المُوصِلَ الی المقصودِ و بدونه لا تـفیدُ[۶] العـبادةُ. قـالَ ﷺ: إنَّ اللّـهَ لا یَـنْظُرُ الی صُوَرِکم و أَعْمالِکم[۷] و لکن یَنْظُرُ الی قلوبِکُم 49.

الثّانی؛ الأمرُ بالسُّجودِ فی اللّیلِ. و اعلَمْ أنَّ الصَّلوةَ هی أفضلُ الأعمالِ البَدَنیّةِ. یُنَبِّهُكَ علی ذلك، أنّه قد کرَّرَ فیها ما یوجبُ[۸] التوجُّهَ الی المقصودِ الأَقْصَی و هو اسْمُ اللّٰهِ الأَعْلی. ثمَّ وُضِعَتْ فیها حَرَکاتٌ و سَکَناتٌ علی هَیْأتٍ[۹] مخصوصةٍ جَرَتِ العادةُ بالإقدامِ بها بـینَ یَـدَیِ المُـلوك، تَقْوِیةً للتّقَیُّد[۱۰] [۳۳ ب] و تأکیداً للتَّوجُّهِ.

الثّالثُ؛ التّسبیحُ فی أکثرِ اللَّیلِ. و ذلك من جملةِ متمّمات الصَّلوة، من الأشیاء الّتی یَتِمُّ[۱۱] بها الغرضُ الّذی وُضِعَتْ تلك العبادةُ لأجله، فأردفَها بها. فأمّا کونها باللّیل، أفضلَ من وجوهٍ:

الأوّلُ، أنَّ الإلتفاتَ فیه الی الجانب العُلْوی أتمُّ. لأنَّ اشتغالَ الحواسِّ بـحَرَکـات الخَـلْقِ و أَصْواتِهم بالنَّهارِ مانعٌ عن الإلتفات، بخِلافِ اللَّیلِ، فإنَّ الحواسَّ فیه مُتَوَفِّرةٌ علی العبادةِ، خـالیةٌ عن المشاغلِ الدُّنیویّةِ. فکان أَفْضَلَ.

الثّانی، أنَّ الخشوعَ[۱۲] و التّقیُّدَ[۱۳] فیه أَوْفی. و لهذا وجهٌ لا یخفی. سرُّه مع ظُهورِه مَسْتوراً إلّا علی العُرَفاءِ. و لایَتأتّی إظهارُه إلّا بکَلامٍ لا یَسَعهُ المقامُ.

الثّالثُ، أنّه أبعدُ من الرِّیاء. لأنَّ الاستتارَ عن أعیُنِ الخَلْقِ فیه حاصلٌ، فقَلَّما یَقْصُدُ[۱۴] طالبُه به الرِّیاءَ. بخِلافِ النَّهارِ، حیثُ تکونُ[۱۵] العبادةُ بمشاهَدةِ الخلقِ. فکان أَفْضَلَ.

---

۱. ش، ت: در حاشیه: + صلوة الفجر.
۲. ش، ت: در حاشیه: + صلوة الظّهر و العصر
۳. ش: ترتیلاً.
۴. ش: یکون
۵. ش: أوْ.
۶. الف، ت، ش: لا یفید.
۷. الف، ت، ش: لا یفید.
۸. ش: ـ ما یوجب.
۹. ظ: هَیْئَةٍ.
۱۰. د: در حاشیه: + للتعبّد.
۱۱. الف: تمّ.
۱۲. ش: + فیه.
۱۳. ش، د: التعبّد.
۱۴. د: یقصد.
۱۵. ش، ت: یکون.

المشرقُ الثّانی و العشرونَ:

تفسیر الآیة السابعة و العشرون، الارواح المغضوب علیها فی أیدي الشیاطین

قوله تعالی: ﴿إنَّ هؤلآءِ یُحِبُّونَ العاجلةَ و یَذَرونَ ورآءَهم یَوْماً ثقیلاً ﴿۲۷﴾﴾.

هذه إشارةٌ الی النّفس المقهورة فی أَیْدِی شیاطینها. و هی المسترسلةُ فی طاعةِ القُوی البدنیّةِ، المعبَّرِ عنها بالنّفس الأمّارة. کقوّةِ الوهم و الخیال و غیرها.

و العاجلةُ: هی الحیوةُ الدّنیا و زینتُها و اللّذاتُ الحاضرةُ الحسیّةُ. أی: یُوَلُّونَ وجوهَهم شطرَها و یُعرضونَ عن القبلةِ [۳۴ ر] الحقیقیّةِ و لا تلتفتُ[۱] نفوسُهم الی ما یحصلُ لها، من ضرورةِ الموتِ و ما بعدها، من العذابِ الموعود، بسبب ذلک الإعراض. و یذرونَ وراءَهم یوماً ثـقیلاً. و ثِـقلُه: شِدَّتُه.[۲]

المشرقُ الثّالثُ و العشرونَ:

تفسیر الآیة الثامنة و العشرون، قدرة اللّٰه الأبدیة

قوله تعالی: ﴿نحنُ خَلَقْنٰهُم و شَدَدْنا أَسْرَهم و اِذا شِئْنا بدَّلْنا أَمْثٰلهم تبدیلاً ﴿۲۸﴾﴾.

ذلک إشارةٌ منه الی أنّه المبدأُ الأوّلُ لکلِّ مخلوقٍ. و شَدُّ الأَسْرِ من الوِثاق.[۳] و المرادُ أنَّ أَزِمَّةَ[۴] أمُورهم و حرکاتِهم بیده. و هو مبدأُها[۵] و مصدرُها و هی مستندةٌ الیه و مشدودةٌ فی أسْرِ عِلْمِه، الّذی هو نظامُ کلِّ موجوداتٍ،[۶] کُلّیها و جُزئیها. و اذا کانوا کذلک، لم نکنْ عاجزین عن تبدیله اذا شِئْنا. و فی ذلک تنبیةٌ علی أنَّ القدرةَ المتعلّقةَ لمن عداه، متلاشیةٌ فی جـنب قـدرته، مُـنْمَحِیَةٌ[۷] بالنّسبةِ الی عظمته. و ههنا دقیقةٌ. 50 و هی أنَّ الملازَمةَ هذه الشَّرطیّةِ ممّا لا شکَّ فیها. و ذلک أنّه

---

۱. الف: لا یلتفت.

۲. فـخر رازی: أُسـتعیر الثـقلُ لشـدّته و هـوله. التفسیر الکبیر، ۲۶۰/۳۰ الجامع لأحکام القرآن، ۱۵۱/۱۹؛ الکشّاف، ۶۷۵/۴؛ مجمع البیان، ۱۰ ـ ۶۲۶/۹.

۳. أَسَرَ فلانٌ فلاناً: شدَّ وثاقاً.

و الوِثاق: الحبلُ أو الشیءُ الذی یُوثَقُ بمنزلة الرِّباط. لسان العرب، ۳۷۱/۱۰ العین، ۲۰۲/۵، ۲۹۴/۷.

۴. ش: الأزمة.

الأزمة: جمعُ الزِّمام: الخیطُ الذی فی أَنْفِ الناقة؛ مازُمَّ به. العین، ۳۵۴/۷؛ لسان العرب، ۳۷۳/۱۲؛ مجمع البحرین، ۸۰/۶.

۵. مبدؤُها.

۶. ش، ت: الموجودات.

۷. امتحی الشیءُ: اذا ذهبَ أثره. الأجودُ إمَّحی و لأصلُ فیه: انمحی و أما امتحی فـلغةٌ ردیئة. العین، ۳۱۴/۳، لسان‌العرب، ۲۷۱/۱۵، مجمع البحرین، ۳۶۷/۱.

اذا تعلّقَ علمُه، الّذی هو نظامُ الکلِّ علی الوجْهِ الأَتمِّ، بشیءٍ مع تمام امکانِه ففعلُه واجبٌ عنه. لکنَّ تلك الملازمةَ، و إن صدقتْ، فلا یلزمُ صدقَ جُزئَیِ الشّرطیّة، حتّی یلزمَ أنَّه شاءَ، فتبدَّلَ أمثالُهم. و اللّهُ الموفِّقُ.

المشرقُ الرّابعُ و العشرونَ:

تفسیر الآیة التاسعة و العشرون، اللوح المحفوظ

قوله تعالی: ﴿إنَّ هذه تَذْکِرَةٌ فمَنْ شاءَ اتَّخذَ الی ربِّه سبیلاً (۲۹)﴾.

هذه إشارةٌ الی کُلِّ ما تقدَّمَ من أَصْنافِ الوَعْدِ و الوَعیدِ [۳۴ پ] و غیرِ ذلك ممّا اشتملتْ علیه هذه السورةُ. و نِعمَ التَّذکرةُ تلك. فإنَّ فی تصَفُّحِها[۱] فوائدَ للعاقلین و فی تدَبُّرها فرائدَ جمَّةً للطّالبین السّالکین. ﴿إنَّ فی ذلك لَذکْری لِمَنْ کانَ له قَلْبٌ أو أَلْقَی السّمْعَ و هو شهیدٌ﴾[۲]. نفسُه مُقبِلَةٌ[۳] بوَجْهِها[۴] علی ما التفتَ الیه سمعُها. فقد ذَکرْنا للسّالِکینَ بما أَعْدَدْنا. و ذَکَرْنا للّذینَ لمْ یَسْلُکُوا، و آتیناهم من الآیاتِ و الهُدَی ما إنْ سَلَکُوا معها السّبیلَ لمْ یَضِلُّوا. فمَن ساقَه قلمُ التّقدیر، بإرادةٍ جازمةٍ یُفضَی بها، الی سلوكِ سُنَنٍ من الطُّرُقِ الموصلةِ الینا، سَلَکَها.

المشرقُ الخامسُ و العشرونَ:

تفسیر الآیة الثلاثون، مشیئة اللّه و علمه الواسع

قوله تعالی: ﴿و ما تَشاؤُونَ إلّا أنْ یشاءَ اللّهُ إنَّ اللّه کان علیماً حکیماً (۳۰)﴾.

هذه إشارةٌ الی القَضاءِ الإلٓهی. و هو کونُ إرادةِ العبدِ مَوْقوفةً علی استعدادِه لها،[۵] مُفاضَةً علیه بحسب امکانه و لیستْ من قِبَلِ العبدِ، دَفْعاً للتّسلسلِ و الدّور 51، علی ما یُعلَمُ فی غیر هذا الموضع.

قوله تعالی: ﴿إنَّ اللّهَ کان علیماً حکیماً﴾ تحقیقٌ لعلمه بکلِّ الموجودات، علی أتمِّ الوُجُوه و أَکْمَلِها. أمّا الأمور الکُلّیّةُ، فبالذّات و أمّا الجزئیّةُ، فعَلی وجه الکلیّ.

و بیانُه علی ما قرّره بعضُ العلماء[۶] من رأی الحکماء: أنَّ من الادراکات ما یتعلّقُ بزمانٍ أو

---

۱. التَّصفُّح: النَّظَرُ فی الأمر. لسان العرب، ۵۱۴/۲.
۲. ق: ۳۷.
۳. د: ـ مقبلة.
۴. د: مواجها.
۵. ش: ـ لها.
۶. ش، ت: در حاشیه: + و هو المحقق الطوسی.

مکانٍ، و إنّما یکونُ الإدراك من ذلك المُدرِكِ بآلةٍ جسمانیّةٍ [۳۵ ر]. و ذلك المُدرِكُ مُدْرِكٌ للتّغییرات الحاضرة فی زمانِه و یَحکُمُ بوجودها. و یفوتُه[1] ما یکون فی غیر هذا الزّمان و یحکم بعدمه و یُخبِرُ عنه بکان و سیکونُ و لیس هو الآن. و یدركُ المتکثّراتِ الّتی ممکنةٌ[2] أنْ یشیرَ الیها بأنّها هنا أو هناك.

و منها ما لا یکونُ کذلك. و یکون ذلك الإدراك، إدراکاً تامّاً مبرّاً عن التّعلّق[3] بالزّمان و المکانِ. و یکونُ المُدْرِكُ بذلك الادراك مُحیطاً بالْکُلّ، عالِماً بأنّ[4] أیّ[5] حادثٍ یوجَدُ فی أیّ زمانٍ مِنَ الأزْمِنَةِ و فی أیّ مکانٍ من الأمْکِنَة، و لمْ یتفاوَتْ بینَه و بین سائر الحوادث المتقدّمةِ علیه و المتأخّرةِ عنه، من المُدّةِ و المَسافةِ. و لایَحکمُ بالعَدَمِ علی شیءٍ من ذلك، بل یَحکمُ بأنّ کلّ موجودٍ فی زمانٍ، لا یوجَدُ فی غیره. کما أنّ[6] الأوّلَ یَحْکُمُ بأنّ الماضی لیس بموجودٍ الآن. و کذلك یَعلمُ تعلّقَ کلِّ شخصٍ بجزءٍ من المکان، و بالتّفاوتِ الّذی بینه و بین غیره فی الجهاتِ، علی الوجه المطابق لما علیه الشیءُ موجودٌ. أو لا یحکُمُ بوجود شیءٍ الآنَ و لا عدمِه؛ أو وجودُه هناك؛ أو عدمُه؛ أو غیبتُه؛ أو حضُوره. لأنّه لیس زمانیٌّ و لا مکانیٌّ، بلْ نسبةُ جمیعِ الأزمنةِ و الأمکنةِ الیه نسبةٌ واحدةٌ. فعِلْمُه بجمیعِ الموجوداتِ أتمُّ العلومِ و أکمَلُها. و هذا معنی العلمِ بالجُزئیات علی [۳۵ پ] الوجهِ الکلیِّ. و لا یمکنُ الادراكُ علی هذا الوجهِ، إلّا لِمَن یکونُ ذاتُه بَریّةً عن[7] الزّمانِ و المکانِ و یُدرِكُ لا بآلةٍ و لابتوسُّط صُورةٍ. فلا یمکنُ، حینئذٍ، أنْ یکونَ شیءٌ من الأشیاءِ، کُلّیاً کان أو جزئیاً، علی أیّ وجهٍ کان، إلّا و هو عالمٌ به. ﴿... و ما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إلّا یَعلَمُها وَ لا حَبَّةٍ فی ظُلُمتِ الأرضِ و لا رَطْبٍ و لا یابِسٍ إلّا فی کتابٍ مُبینٍ﴾[8].

و قولُه تعالی: حکیماً، إشارةٌ الی إیجادِ کلِّ الموجوداتِ، علی أحکَمِ وَجهٍ و أتْقَنِه، و جَذْبُ کلِّ ناقصٍ منها مِن مَبدَئهِ[9] الی کمالِه جَذْباً مُلائِماً له. و فی المقامِ کلامٌ فوقَ هذا، أشَرْنا فی رسائلَ أُخْرَی.

المشرق السادسُ و العشرون:

تفسیر الآیة الواحدة و الثلاثون، السعادة الحقیقیة هي الوصول الیٰ الکمال الحقیقي

قوله تعالی: ﴿یُدْخِلُ مَنْ یَشاءُ فی رَحْمتِهِ و الظّٰلمینَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذاباً ألیماً (۳۱)﴾.

یُدخلُ، من أقْضَی القَضاءُ الإلٰهی، إشارةٌ الی طریقِ الحقِّ و رُشدِهِ بالوُصولِ الی الکمالِ

---

۱. د: یفوت. ۲. ش: یمکنه.پ ۳. د: المسمّی.
۴. ش، ت: بأنّ. ۵. ش، ت: بأیّ. ۶. ش، ت: کان.
۷. د: من.
۸. انعام: ۵۹ ﴿و عندَه مفاتِحُ الغیب لا یعلمُها الّا هو و یعلمُ ما فی البَرّ و البحرِ و ما تَسقطُ من وَرَقَةٍ الّا یعلمها...﴾
۹. د: مبدائه.

الحقیقیُّ فی رحمتِه. فیَهَبُ[1] له من السَّعادةِ الحقیقیّةِ بحَسَب امکانِ ما أَوْجَبوا لأنفسِهِمْ. و الظّالمونَ: المانعونَ[2] لحقِّ اللّهِ أنْ یَصِلَ الی مُسْتَحِقِّه، المتنکّسونَ[3] فی ظُلُماتِ الأبدانِ، أَعَدَّ لهم من العذابِ الأَلیمِ، بحَسَب استحقاقِهم. و یمکن تلک الملکاتُ الرَّدِیَّةُ فی نفوسِهم ما أَعدَّ. ﴿و مَنْ لمْ یجعلِ اللّٰهُ له نُوراً فما له مِن نورٍ﴾[4].

اللّهمَّ! یا واهبَ الحیوةِ [۳۶ ر] حَیّاً![5] و یا مالکَ الرِّقابِ رَقّاً![6] ببابِکَ عبدٌ تَطَفَّلَ[7] علی کَرَمِکَ، رَجاءً لقبولِ تَوبتِهِ، قصداً الی عَفْوِک، طلباً لمحو خطیئتِه. فلاتُرجِعْهُ من رَوْحِک بیدٍ صِفْرٍ[8] بعدَ أوبَتِه[9]. و لا تُدخِلْهُ فی زُمرةِ الظّالمینَ بسَیِّئتِهِ. وهَبْ لهُ من لَدُنْک رحمةً و هَیِّیءْ له مِن أمرِهِ رَشَداً.[10]

قد تمَّ کتابةُ تفسیرِ سورةِ الإنسانِ، فی یومِ الإثنَینِ التّاسِعَ من شهرِ ربیعِ الآخَرِ، سنةَ تسعینَ و تسعِمائةِ الهجریّةِ.

---

۱. الف: فهب. ۲. الف: + لحقّه.

۳. نکَس رأسَه: اذا طَأطأ ذُلّاً.

النَّکْسُ من الرجال: المقصِّر عن غایة النجدة و الکرم العین، ۳۱۳/۵ لسان العرب، ۲۴۳/۶.

انتکَس: انقلب علی رأسه و هو دعاءٌ بالخیبة لِأنَّ من انتکسَ فی أمره، فقد خاب و خسر لسان العرب، ۲۴۱/۶

المتنکِّس: سرنگون، واژگون.

۴. نور: ۴۰ ﴿أوْ کَظُلُمتٍ فی بحرٍ لُجّیٍّ یَغْشٰهُ موجٌ من فوقِهِ موجٌ من فوقه سَحابٌ ظُلُمٰتٌ بعضُها فوقَ بعضٍ اذا أخرجَ یَدهُ لم یَکِدْ یریٰها و من لم یجعلِ اللّٰهُ له نوراً فماله من نورٍ﴾.

۵. ش، ت: حقّاً. ۶. ظ: رقیقاً.

۷. د: تطفل؛ ش: یطفل

طَفَلَتِ الشَّمسُ تَطْفُلُ طفولاً و طَفَّلَتْ تطفیلاً: همَّتْ بالوجوب و دَنَت لِلغروب. لسان العرب، ۴۰۳/۱۱

الطفیلیّ: هو الذی یدخلُ علی قومٍ من غیر أن یدعوه. مأخوذٌ من الطَّفَلِ و هو إقبال اللیلِ علی النّهار بظُلمته همان، ۴۰۴، العین، ۴۲۹/۷

یقال: رَشَنَ الرّجلُ اذا تَطَفَّل و دخل بغیرِ اذنٍ. لسان العرب، ۱۸۱/۱۳

و الوارش: کسی که وقت خوردن غذا را سنجیده و در همین هنگام برگروهی وارد می‌شود که در حال خوردن طعام هستند.

تَطَفُّل: بدون اجازه بر سر سفره‌ای نشستن.

۸. الصِّفْر و الصِّفر و الصُّفْر: الشیءُ الخالی فهو صَفِر.

اناءٌ صَفِر: خانهٔ عاری از أسباب و لوازم

رجلٌ صِفرُالیدین: مرد تهی دست.

لسان العرب، ۴۶۳/۴، العین، ۱۱۴/۷.

۹. د: بعداوته.

أوبته: إیابه و رجوعِه. آب الی الشیء: رَجَع. لسان العرب، ۲۱۸/۱؛ العین، ۴۱۷/۸.

۱۰. با الهام از آیه ۱۰ / کهف

﴿إذ أَوَی الفتیةُ الی الکهف فقالوا ربَّنا أتنا مِن لدُنک رحمةً و هَیِّیءْ لنا مِن أمرنا رَشَداً﴾.

پی‌نوشت‌ها

1) جلال‌الدّین دوانی در یک خانوادهٔ سنی مذهب به دنیا آمد و اصالتاً هم از اولاد خلیفه ابوبکر بن ابی قحافه است. تألیفاتش حکایت از این دارد که وی اواخر عمر پیرو مذهب شافعی و از نظر اصول عقاید اشعری بوده ولی کم‌کم به مذهب شیعهٔ اثنی عشری گرویده است. امّا موقعیت و نفوذی که در میان مردم ایران آن روز ـ که اغلب پیرو مذهب تسنن بودند ـ داشته، مانع اظهار عقیده‌اش بوده است. لیکن علمای بزرگی چون بحرالعلوم و بزرگانی همچون سیّد حسن صدر در تأسیس الشیعة لِعلوم‌الاسلام و سیّدمحسن امین در اعیان الشیعه و حاج شیخ عباس قمی در کتابهای مختلف خود و شیخ آقا بزرگ طهرانی در الذریعه و طبقات اعلام‌الشیعة، همه جا جلال‌الدّین دوانی را از مفاخر حکما و متکلمین شیعه دانسته‌اند.

یکی از دلائلی که بر شیعه بودن وی صحّه می‌گذارد، اشعار اوست در وصف علی علیه‌السلام. از جمله ابیات زیر:

الله بود یک الف و هی و دولام	عاجز بود از کنه صفاتش اوهام
از بیّنه الف، علی را بطلب	وز هی و دو لام، جو محمّد را نام
از بیّنهٔ اسم علی، ایمان جو	وز بیّنهٔ اسم محمّد، اسلام

[← مفاخر اسلام، ۴/ ۴۲۲]

توضیح اینکه: براساس بیانات وی در مبحث علم حروف، هر حرف از حروف الفبا یا مرکب از دو حرف است مثل: با ـ تا ـ ثا. . . و یا سه حرف مثل: جیم، دال، میم. حرف اوّل زَبَر و حرف دوّم و سوّم بیّنه نام دارد. به این ترتیب بیّنه اسم علی علیه‌السلام یعنی

ین، ام، ا، مساوی رقم ۱۰۲ بوده که برابر رقم ایمان است و بیّنه اسم محمّد یم، ا، یم، ال برابر رقم ۱۳۲ است که معادل رقم اسلام می‌باشد. و به همین ترتیب، بیّنات اسم الله، محمّد صلی الله علیه و آله است و علی علیه السلام

بیّنهٔ الف ← لف ۳۰ + ۸۰ = علی ۷۰ + ۳۰ + ۱۰ = ۱۱۰

بیّنه هی و دو لام ← ی + ام + ام ۱۰ + ۱ + ۴۰ + ۱ + ۴۰ = محمّد ۴۰ + ۸ + ۴۰ + ۴ = ۹۲

* * *

2) مطلع العرفان مجموعهٔ رسائل قرآنی غیاث الدین منصور است. چنانکه در ذیل رساله کوتاهی که در تفسیر آیهٔ معراج اسراءِ - ۱، تحریر کرده، می نویسد:

إنّ هده رسالةٌ من رسائلِ مطلع العرفان الذی نظمتُها و رصفتُها تفسیر الآیات من القرآنِ الکریم و الفرقان العظیم علی ما أری

رسالهٔ هشتم از مجموعهٔ رسائل، شمارهٔ ۷۵۸ د- شمارهٔ میکرو فیلم ۷۰۱۰

عبارات مؤلف در این رساله تحفة الفتی حاکی از این است که، مطلع العرفان در اواخر عمر وی، تألیف و یا تکمیل شده است. نسخه‌ای از این رساله در کتابخانهٔ مدرسهٔ غرب همدان مدرسهٔ آخوند به شمارهٔ ۶۷۹، نگهداری می‌شود. باکمال تأسف علیرغم تلاش و پیگیریهای مکرّر نگارنده، به علت بازسازی ساختمان مدرسه و عدم همکاری مسؤلان مربوط، دستیابی به این نسخه میسّر نگشت.

* * *

3) این بیان روشنگر آن است که مؤلف در اثبات عقلی و برهانی معاد جسمانی بر صدر المتألهین پیشی دارد. و نیز بر خلاف کسانی که معتقدند شرع در اثبات معاد روحانی ساکت است، معتقد است هر دو شکل معاد از هر دو طریق عقلی و نقلی قابل اثبات می‌باشد.

وی در رسالهٔ حجة الکلام لإیضاح محجّة الإسلام به صورتی مفصل به اثبات معاد جسمانی پرداخته و به شبهاتی که از سوی منکرین معاد مطرح شده، از جمله شبههٔ آکل و مأکول، امتناع اعادهٔ معدوم و لزوم تناسخ، پاسخ داده است. در آغاز، به طرح آراءِ غزالی در مورد تقسیم وجود به وجود ذاتی؛ حسی؛ عقلی، خیالی و شبهی می‌پردازد و سرانجام در این خصوص که وی مواعید قبر و ثواب برزخ را در زمرهٔ وجودات خیالی - نه

ذاتی و حقیقی ـ انگاشته است، به شدت انتقاد کرده و می‌نویسد: هرکس اندک، ذکاوتی دارد، درمی‌یابد که تقریر غزالی مستلزم تکذیب پاره‌ای از تعالیم انبیاء است که إقرار به آنها لازمهٔ ایمان می‌باشد.

آنگاه دربارهٔ اعتقاد خویش می‌نویسد:

إنَّ المُعاد فی المَعاد، بدنُ الانسان بأجزاءٍ له کان. لا بدنٌ ما بأیِّ جزءٍ کیف کان، بل المُعاد هو الأجزاءُ التی کان له فی النشأة الأولی مع روحه، لا روحُه فقط.

و سرانجام به اثبات معاد جسمانی و روحانی از طریق عقل و شرع می‌پردازد. اجمال بیانات وی به شرح زیر است:

اموری چند مؤید صحت اعتقاد ما به وقوع معادین است:

اول: این اعتقاد یکی از ضرورتهای دینی مذهب ماست.

دوم: این وقوع هم امکان عقلی دارد و هم خبر قطعی از مُخبر خبیر.

سوم: ممکن است، از این نظر که حکم و عرف اقتضای وقوع آن را دارند.

چهارم: زنده ساختن مُردگان اموری مشاهده شده و تجربه شده است نه غیر قابل باور.

ـ و در آیات متعددی از قرآن به این مطلب اشاره دارد که مقتضای حکمت الهی، اثباتگر امکان وقوع معاد است و او بر این امر قادر است.

در سورهٔ واقعه در جواب اصحاب شمال که می‌پرسند ﴿...أئذا مِتْنا وکُنّا تراباً و عِظاماً أءِنّا لَمبعوثونَ أوَ آباؤُنا الأوّلون﴾. می‌فرماید:﴿قُل اِنّ الأولینَ و الآخرینَ لمجموعون إلی میقاتِ یومٍ معلوم﴾.

و بعد با چهار دلیل به شرح این مطلب می‌پردازد:

دلیل اول: سخن خدای متعال که فرمود: ﴿أفَرأیتم ما تُمنون، أأنتم تَخلُقونَه أمْ نحنُ الخالقون، نحن قدَّرنا بینکم الموتَ و ما نحنُ بمسبوقینَ علی أن نُبَدِّلَ أمثالکم و نُنْشِأکم فیما لا تعلمون﴾.

الله تعالی در این آیه به گمراهان دروغ اندیش که منکر بعث بوده و امکان آن را بعید می‌شمارند می‌فرماید: شما این مَنّی را ـ که می‌پندارید انسان از آن خلق شده و اگر بار دیگر تولید نشود، انسان دومی خلق نخواهد شد ـ نیافریده‌اید. بلکه خداوند انسان و مادهٔ او را با قدرت و ارادهٔ خویش آفرید و به دلیل عمومیت قدرتش و شمول علم و اراده‌اش قادر است که انسان اول را بار دیگر خلق کند و همان‌گونه که اول بار از منیّ آفریدش، بار دیگر به وجودش آورد.

و این مطلبی نیست که قابل انکار و یا استبعاد باشد، علاوه بر اینها اخبار و روایات حکایت از این دارند که در هنگامهٔ بعث، بارانهایی چون منیّ از آسمان خواهد بارید.

دلیل دوم: سخن خدای متعال است که فرمود: ﴿أفرأیتم ما تَحرثون، أأنتم تزرعونه أم نحن الزّارعون﴾.

ظاهر این آیات بیانگر آن است که منکران حیرت‌زده، رجع و بعث را محال شمرده‌اند، نه اینکه مدعی استحاله باشند چنانکه فخر رازی تصور کرده است و این به آن دلیل است که در مغزهای خام و فاقد اندیشهٔ ایشان این تصور رسوخ دارد که بدن، زمانی که خاک می‌شود و متخرّق و پراکنده می‌گردد چگونه بازمی‌گردد و دوباره بدنی همچون بدن پیشین می‌گردد؟! چه کسی این اجزاء را از هم بازمی‌شناسد و چه کسی می‌تواند دوباره آنها را جمع و فراهم آورد پس از آنکه در اطراف و اکناف زمین و آسمان پراکنده شده‌اند؟! لذا خدای متعال این استبعاد را با طرح این دلیل رد می‌کند که وی عالِم به همهٔ این اجزاء است و علمش بر زمین و آسمان احاطه دارد و قادر است که بار دیگر آنها را برگردانده و فراهم آورد. چگونه در زمین حیوانات، گیاهان و چشمه‌ها و نهرها را پدید آورد! همان‌گونه که آبی مبارک از آسمان فرو می‌ریزد که رویشگر و زندگی بخش باشد و اجزاء متفرق و متشتّت را جمع کرده و در پی آن صورت و بدنی شکل پذیرد، خروج و بعث دوم نیز چنین خواهد بود.

دلیل سوم: و من اینک دلیلی ارائه می‌کنم که تاکنون هیچ کس متذکر آن نگشته است و از دید اهل تحقیق علی‌رغم فراوانی تعدادشان و شتاب ایشان در دریافت حقایق، مخفی مانده است. می‌گوییم: انسان یک واحد طبیعی و دارای دو جزء است. بدن عنصری و روح که نفس نامیده می‌شود. تا اینجا در میان اهل عقل و اهل نقل اختلافی نیست. نزاع در این است که آیا این نفس، مجرده است یا مجسّمه؟

قاعدهٔ اول: بسیاری مواقع از یک واحد طبیعی، تنها یک جزء، مقصود بالذات و حقیقةً مورد نظر است. و اگر از اجزای دیگرش سخن رانده می‌شود به منظور دست‌یابی بهتر به آن جزءِ مورد نظر می‌باشد. چنانکه حکماء در مورد افلاک و کواکب از این قاعده پیروی می‌کنند. از دو جزء انسان نیز، آنچه منظور و مقصود بالذّات است همان روح الهی است.

قاعدهٔ دوم: این روح در حقیقت، همان عاملِ فاعل، تصرفگر و مُدرِک و مکلّف است. و قوای بدنی همانند قلمی در دست نویسنده است. لذا اطاعت و نافرمانی، احسان و پستی، حاصل روح است و آن است که با اعمال و افعالش سزاوار عقاب و ثواب می‌گردد نه بدن که تنها آشیانهٔ این پرندهٔ قدسی الهی است.

و بدین‌سان آنگاه که ساختار ظاهری به اتمام رسید و با ترکیبها و مزاج موجود استعدادش به کمال رسید، همچون شیء قابل اشتعالی که در نزدیک آتش قرار دارد، مشتعل می‌گردد. بدین‌گونه از مبدأ آغازگر و صورتگر بدیع، روحی بدان افاضه خواهد شد و آن روح با هیئتهای بدنی تشخّص می‌یابد و بدن به‌واسطهٔ این تعلق، در صورتْ انسان است و در حقیقت همان روح.

نکتهٔ دیگر اینکه میان روح الهی و این بدن عنصری دو نوع تعلق و دو نحوه ارتباط وجود دارد. نوع اول که اصلی و اولی است، تعلق و ارتباطی است با روح حیوانی که از قلب برخاسته و در تمام رگها در حرکت و جریان است. نوع دوم که فرعی و ثانوی است، متعلق به اعضاء بسیار درهم پیچیدهٔ بدن است.

هر صورت و نفس و طبیعتی، به جسمی تعلق دارد. حال اگر در تعلق به جزئی از آن قصور و فتوری رخ دهد، توجّه و تعلّق به اجزاء دیگر افزایش می‌یابد و اینک می‌گویم: روح الهی که مدتی به بدنی تعلق داشته، اگر مزاج روح حیوانی منحرف شود و بدین‌سان صلاحیت تعلق خویش راکه تعلق اولی است از دست بدهد، تعلق ثانوی، بین روح الهی و اعضاء شدت می‌یابد و پس از قطع تعلق اولی و از میان رفتن آلات و قوای انسان، نوعی تعلق ثانوی باقی می‌ماند و آنگاه در محشر، زمانی که این اجزاء دوباره جمع شده، شکل پذیرند و صورت بدن به‌تمامی حاصل شود، روح حیوانی دوباره پدید آمده و تعلق روح همانند مرتبهٔ اول می‌گردد. و لذا بقای تعلق روح به اجزاء مانع از این است که نفس دیگری حادث شود. بنابر این، مَعاد بازگشت روح است به بدن برای نیل به جزا.

اما اینکه چگونه ممکن است که شخص بعینه بازگردد، مطلبی است که شرح آن را در کتب دیگر خود بیان داشته‌ایم... در اینجا ذکر این مطلب را مناسب دیدم که شیخ الرئیس ابن سینا پس از اثبات نفس و جوهریت آن می‌گوید: و این جوهر در تو واحد است. بلکه خودِ توست. حکما دیگر نیز گفته‌اند که "تو"، نفس تو است نه بدن تو و همگی اعتراف دارند که نفس همان چیزی است که هرکس بالفظ انا به آن اشاره می‌کند.

و اما دلیل چهارم:

خدای متعال در رفع استبعاد و انکار معاد به‌گونه‌ای دیگر می‌فرماید:

خلق اول و جمع اجزاء در اولین بار، هیچ‌گونه رنج و ناتوانی در پی نداشت، همان‌گونه است خلق دوّم. بلکه این متکبران منکر نمی‌دانند که در دورهٔ حیات خویش پیوسته در لباسی از خلق جدید بوده‌اند. اشاره دارد به آیه ﴿أَفَعَيِينا بالخلقِ الأوّل بل هم في لَبْسٍ من خلقٍ جديد﴾ (ق: ۱۵) علی‌رغم اینکه بدنهایشان پیوسته تجدید می‌شود، شخصیت و هویتشان باقی است.

(مفسِّر لَبس را به معنی ملبوس و لباس می‌داند و معتقد است لِبْس مصدر و به معنای التباس است. گرچه متذکر می‌شود که اگر این معنا (لَبْس = لباس) حقیقی هم نباشد، مَجاز بودن آن جایز است. چراکه لباس سبب التباس است).

ملاصدرا نیز از جمله حکمائی است که معتقد است «حق آن است که بدن در مَعاد همان بدن است بشخصه که انسان در آن بدن مرده است ـ و مثل آن نیست ـ و به‌حیثیتی است که هر کس او را ببیند می‌گوید که این همان شخص است بعینه که در دنیا بود. و کسی که این را انکار کند، شریعت را انکار نموده است و منکر شریعت کافر است عقلاً و شرعاً. و کسی که اقرار نماید که مثل بدن اول به اجزائی دیگر برمی‌گردد، به‌حقیقت انکار معاد نموده است و بر او لازم می‌آید که بسیاری از نصوص قرآنیه را انکار نماید.

ترجمهٔ مبدأ و معاد ملاصدرا، مقاله دوّم، ۴۳۶.

غیاث الدین، در بحثی دیگر ضمن طرح شبهاتی که از سوی منکرین معاد عنوان شده، به پاسخگوئی یک یک آنها می‌پردازد. ۴ مورد از این شبهات چنین است:

۱ ـ معاد مستلزم اعادهٔ معدوم است.

۲ ـ مستلزم تناسخ است.

۳ ـ اعادهٔ بدون غرض، بیهوده و مناسب شأن حکیم نیست. و اعادهٔ با غرض، اگر عاید به خداست، مستلزم نقص در اوست و اگر عاید به عبد باشد، پس اگر منظور شکنجهٔ اوست که شایستهٔ خدای دانا نیست و اگر ایصال لذت‌ست، لذّات، خصوصاً حسّیات، دفع آلام است و این مستلزم آن باشد که نخست آزارش رساند تا ایصال لذت ممکن باشد. و چگونه چنین چیزی در شأن خدای تعالی روا باشد؟

۴ ـ جرم زمین مقدار معینی است و برای تجدید خلائق در روز رستاخیز کافی نیست.

پاسخهای غیاث الدین به شبهات فوق به ترتیب به شرح زیر است:

۱ ـ اعاده در معاد، اعادهٔ معدوم محض نیست، بلکه تجدید احوال چیزی است که باقی بوده و از میان نرفته است.

۲ ـ بدن اُخروی در قیامت به تبعیت نفس موجود است، نه اینکه مادهٔ مستعدی باشد که صورت به آن اضافه شده باشد. و در این صورت تناسخی صورت نخواهد گرفت.

۳ ـ در مباحث غایت روشن شده که فرق است میان معانی غرض، غایت و ضروری. و برای هر حرکت طبیعی، غرضی و غایتی طبیعی است و برای هر عملی جزائی لازم، و هرکس به انیّت خود محشور می‌شود. آنچه از ناحیهٔ خداست، ایصال عنایت و رحمت و ایصال هر حقی به مستحق آن است. مثوبات و عقوبات لازمهٔ ثمرات و نتایج و تبعات اعمال عبد است از جهت تمایلات خاص و ارتکاب اعمال خلافی که مقتضای قَدَر است، تبعاً للْقضاء الالهی.

۴ ـ بعد از تسلیم و قبول این ایراد، پاسخ می‌دهیم که هیولا، قوهٔ قبول است و می‌تواند تا بی‌نهایت صورت بپذیرد ولی به صورت تعاقب. و آخرت از حیث زمان اگر چه یک روز بیش نیست ولی آن روز غیر از روزهای دنیاست، زیرا آن روز به اندازهٔ پنجاه هزار سال از روزهای دنیاست. و این زمین هم بدین صورت نخواهد بود، بلکه دارای وسعت زیادی است که خدای متعال می‌فرماید:

﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الارضُ غيرَ الأَرْضِ و السَّمٰوٰتُ و بَرَزُوا لِلّٰهِ الواحدِ القَهّارِ﴾ ابراهیم: ۴۸.

و نیز می‌فرماید:

﴿إنَّ الأَوّلينَ و الآخِرينَ لَمجموعونَ إلى ميقٰتِ يَوْمٍ معلومٍ﴾ واقعه: ۴۹ و ۵۰.

حاشیهٔ شرح تجرید قوشچی، مقصد ششم

* * *

4) ابن عباس، قتادة، سیبویه، کسائی، فرّاءِ و ابو عبیدة، همگی متفقند که «هل» در این

آیه، خبر است نه استفهام. جامع البیان، الطبری، ۲۹ / ۱۲۵؛ معانی القرآن، الزجّاج، ۲۶۹؛ معالم التنزیل، البغوی، ۴ / ۴۲۶؛ زاد المسیر، ابن الجوزی، ۸ / ۴۲۷؛ الجامع لأحکام القرآن، القرطبی، ۹ / ۶۹۰۹؛ تفسیرالوسیط، الواحدی، ۴ / ۳۹۸؛ البحر المحیط، ابوحیّان، ۸ / ۳۹۳.

فخر رازی: اتّفقُوا علی أنَّ هل ههنا و فی قوله تعالی ﴿هل أتیٰك حدیث الغاشیة﴾ بمعنی قد. التفسیر الکبیر، ۲۳۵/۳۰.

فرّاء: و هل قد تکونُ جحداً و تکون خبراً. فهذا من الخبرِ، لِأَنّك قد تقول: فهل و عظتُك؟ فهل أعطیتك؟ تُقَرِّرُه بأنّك قد اعطیته و وَعظتَه. معانی القرآن، ۲۱۳/۳.

نیشابوری: اتّفقوا علی أنّ هل ههنا و فی الغاشیة، بمعنی قد و هذا ماذهب الیه سیبویه... و معنی الآیة أ قدأتی. فالإستفهامُ یفید التقریرَ و قد تفید التقریبَ. غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ۴۰۹/۶.

طوسی: قال قومٌ: هل یحتمل معناه أمرین: أحدِهما؛ أنْ یکونَ بمعنی قد أتی و الثانی؛ أن یکونَ معناه أأتی علی الإنسان. و الأغلب علیه الإستفهام و الأصلُ فیها معنی قد. التبیان، ۲۰۵/۱۰

بیضاوی: استفهامٌ تقریر و تقریب و لذلك فُسِّرَ بقَدْ و أصلُه أهَلْ. انوار التنزیل، ۵۶۹/۲

* * *

5) قال عطاءٌ عن ابن عباس: انّما تمّ خلقُه بعدَ عشرین و مائة سنةٍ.

الجامع لأحکام القرآن، القرطبی، ۹ / ۶۹۱۰؛ معالم التنزیل، البغوی، ۴۲۶/۴؛ التفسیر الوسیط، الواحدی النیشابوری، ۳۹۸/۴؛ التفسیر الکبیر، فخر الرازی، ۳۰ / ۲۳۵ ؛ مجمع البیان، الطبرسی، ۱۰-۶۱۴/۹.

قشیری: زاد ابنُ مسعود اربعینَ سنةً. فقال: و أقام و هو من ترابٍ اربعین سنةً، فتمَّ خلقُه بعد مِأةٍ و ستّین سنّة ثمّ نُفخَ فیه الروح. لطائف الإشارات، ۲۲۸/۶.

ابن جوزی می‌گوید: در مورد انسان و حین دو قول وجود دارد: یک قول این است که مراد از انسان، آدم و حین، مدت ۴۰ سال است، یعنی زمانی که آدم از گل شکل گرفت و هنوز روح در وی دمیده نشده بود.

در سخن دیگر ـ که نظر ابن عباس و ابن جریح نیز می‌باشد ـ لفظ انسان اسم جنس نبوده و بنا براین، منظور از حین زمانی است که انسان، نطفه، علقه و مضغه بوده است، و

عبارات ﴿لم یکن شیئاً مذکوراً﴾، به این معنی است که شیء بوده، لیکن مذکور و نامدار نبوده است. زاد المسیر، ابن الجوزی، ۴۲۸/۸.

بیضاوی نیز معتقد است، حین، بخش محدودی است از دهر، که زمانی است ممتد و غیر محدود و شیء مذکور نبودن انسان به این معنی است که مذکور به انسانیت نبوده، مانند: عنصر و نطفه. و مراد از انسان یا به اعتبار جملهٔ ﴿انا خلقنا الانسان من نطفة﴾ اسم جنس است و یا مقصود، آدم است، که ابتداء خلقت او را بیان کرده و سپس به کیفیت خلقت فرزندان آدم از نطفهٔ آمیخته پرداخته است. انوار التنزیل، البیضاوی، ۵۷۷/۲ و نیز البحر المحیط، ابوحیان، ۳۹۳/۸.

* * *

6) تقریر صورت اشکال و پاسخ امام فخر چنین است: اشکال، اگر حین مدتی مقدّر و محدود از زمان باشد و آن‌طور که روایات ابن عباس و دیگران حکایت دارند، منظور مدتی باشد که خلقت آدم در مرحلهٔ گل، خشت خام و خشت پخته بوده است، در این صورت، گل و خشت را تا قبل از نفخ روح نمی‌توان انسان نامید. در حالی‌که منطوق آیه حکایت از این دارد که بر این انسان در همین حال که انسان است، مدتی از زمان گذشت و در این مدت شیء مذکور نبوده است. ﴿هل أتی علی الانسانِ حینٌ من الدَّهر لم یکن شیئاً مذکوراً﴾.

پاسخ امام فخر دارای دو جنبه است: اول اینکه، گل و خشتی که به صورت انسان شکل پذیرفته و صورت گرفته است و مقدّر است که در آن روح الهی دمیده شود و بزودی موجودی به نام انسان گردد را می‌توان انسان نامید. چنانکه خداوند متعال، یحیی را پیش از تولدش یحیی نامید ﴿یا زکریّا انّا نبشّرُك بغلامٍ آسْمُه یحیی﴾ مریم: ۷.

و دوم اینکه، برای کسانی که لفظ انسان را عبارت از نفس ناطقه می‌دانند و به وجود آن قبل از وجود بدن معتقدند، چنین اشکالی موضوعیت ندارد.

* * *

7) انتقاد مؤلف بر جنبهٔ دوّم پاسخ امام فخر بر اشکال فرضی است. و ظاهراً جنبهٔ اوّل پاسخ مورد قبول وی می‌باشد. چنانکه عبارات پیشین او نیز حکایت از این پذیرش دارد. امّا توضیح اینکه چرا اگر انسان را همان نفس ناطقه بدانیم، ناچاریم در آیهٔ دوم این سوره

قائل به صرف یا تأویل شویم چنین است: در آیهٔ دوم از خلقت انسان از نطفهٔ آمیخته سخن به میان آورده. قطعاً هیچ‌کس خلقت نفس ناطقه را از نطفه نمی‌داند. اصولاً حکمائی که قائل به نفس ناطقه هستند، اولاً وجود آن را قبل از بدن نمی‌دانند و ثانیاً آن را مخلوقی بسیط و مجرد می‌شناسند، نه مخلوط و حاصل ترکیبی نطفه. چنانکه مؤلف خود در تعریف نفس از نظر حکمائی چون ارسطو آورده است:

إنّ الحکماءَ عرّفوا النفسَ الانسانیَ بِأنّها کمالُ اولٍ لجسمٍ طبیعیٍ آلی من جهتِ مایغذو وینمو و یتولّد و یتحرّك بالإرادة و یدرك الجزئیات و الکلیاتَ. و قرّروا أنّ النفسَ بهذا المعنی مجردةٌ و انّها بقوّتها تحصُل الاعضاءَ و صُوَرَها و هی کمالات ثانویه. حجة الکلام لإیضاح محجة الاسلام، ۲۰۹.

اثبات تجرّد نفس و نیز اثبات حدوث نفس به حدوث بدن، از جمله مباحثی است که اغلب حکما و فلاسفه را به خود مشغول داشته و هر یک به ایراد دلائلی چند پرداخته‌اند.

عباراتی چون "الصوفیُ مع اللّه بلامکان" و یا "الصوفیُ کائنٌ بائنٌ"، در اثبات تجرّد نفس از مکان و از مادّه، مشهور است. ترجمهٔ مبدأ و معاد ملاصدرا، احمد بن محمد اردکانی، به کوشش عبد اللّه نورانی، ص ۳۵۵ و نیز از جمله دلائلی که بر اثبات عدم تقدّم نفس بر بدن ایراد کرده‌اند این است که لازمهٔ تقدّم نفس بر بدن، اتّحاد نفوس است وغیر جائز. امّا عدم جواز وحدت نفوس قبل از أبدان، آن است که طریان کثرت بعد از وحدت محال است مگر در مقادیر و جسمانیات و نفس از آنها مجرّد است، و یا به عبارتی دیگر: اگر نفوس انسانیه پیش از وجود ابدان موجود باشند و با حدوث ابدان، حادث نشوند در آن وجود نه می‌توانند کثیر باشند و نه واحد. همان، ۳۶۱ - ۳۶۴.

* * *

8) به افلاطون منسوب است که نفس را قدیم دانسته و به حرکت کمالی و جوهری و ابدی آن معتقد بوده است ایضاح المقاصد، علّامه حلّی، ۲۳۶ وی در اغلب محاورات خود از نفس و حقیقت آن بحث می‌کند. عقیدهٔ منسوب به افلاطون شامل چند جهت است:

۱ - روح (یا نفس) قبلا از تعلق به بدن موجود بوده است.

۲ - روح از ابتداء تعلق به بدن، معقولات و معلومات زیادی را با خود به همراه دارد.

۳ ـ عقل مقدم بر حس، و ادراک معانی کلیه مقدّم بر ادراک جزئیات است.

۴ ـ راه حصول علم، مشاهدهٔ مُثُل است. یعنی هیچ‌یک از ادراکاتی که برای انسان در این جهان به دست می‌آید، ادراک جدید نیست، بلکه تذکر و یادآوری عهد سابق است. اصول فلسفه و روش رئالیسم، مرتضی مطهری، ۱۲/۲ و نیز نهایة الحکمة، علامه طباطبائی، ۲۶۳.

قطب‌الدین شیرازی (م. ۷۱۰) نیز به تبع افلاطون، قدمت نفس را پذیرفته است، لیکن فیلسوف شهیر ملاصدرای شیرازی، انتساب قول به قدیم بودن نفس، بما هو نفس، را به افلاطون، نسبتی دروغین و ساختگی دانسته و بیان می‌دارد که چگونه ممکن است، کسی که قائل به حدوث این عالم و تجدّد طبیعت و سیلان همهٔ اجسام و نابودی و زوال آنها باشد، نفس را قدیم بشمارد. الاسفار الاربعه، ۳۷۴/۸ ـ ۳۷۲

* * *

9) بحث حدوث و قدم عالم، حدوث و قدم نفس، حدوث و قدم کلام الهی، از جمله مباحث جدلی است که در میان متکلّمین و فلاسفه قدیم مطرح بوده است. جمهور فلاسفهٔ متقدّم، معتقد بودند که عالم قدیم است و پیوسته با خداوند موجود بوده، معلول و مساوق او می‌باشد، بدون هیچ تأخّر زمانی. همان‌طور که هر معلولی همرا علت خویش است، همچون همراهی نور با خورشید. امّا تقدّم باری تعالی به‌مثابهٔ تقدم علت بر معلوم، تقدّمی در ذات و رتبه است، نه در زمان. غزالی معتقد است در میان فلاسفه، تنها افلاطون، عالم را مکوَّن و محدَث می‌دانسته و جالینوس نیز در آخر عمر خود در کتابی موسوم به ما یعتقده جالینوس رأیاً در این مسأله توقف کرده و می‌گوید: نمی‌دانم عالم قدیم است یا حادث؟ تهافت الفلاسفه، ۸۸.

دهریون و در رأس آنها ذیمقراطیس نیز معتقد به قدیم بودن ماده هستند. ابن سینا در فن نخست شِفاء فصل سیزدهم مقالهٔ اوّل قول ذیمقراطیس و پیروان او را ذکر می‌کند.

* * *

10) احادیث متعددی مبنی بر تقدّم ارواح بر اجساد در کتب حدیثی شیعه و عامه وجود دارد که در متن و الفاظ متفاوتند. اینک به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

۱ ـ احمدُ بنُ الهیثم عن ابنِ زکریّا القطّان عن ابنِ حبیبٍ عن ابنِ بهلولٍ عن أبیه، عن محمّد بن سنان، عن المفضَّل بن عمر قال قال: ابو عبدالله علیه‌السلام: إنَّ اللّهَ تبارك و تعالی خلقَ الأرواحَ قبلَ

الأَجسادِ بِأَلفَيْ عامٍ. فجعلَ اعلاها و اشرفَها ارواحَ محمّدٍ و عليٍّ و فاطمةَ و الحسنِ و الحسين و الأئمةِ بعدَهم صلواتُ اللّه عليهم..... بحارالأنوار، محمد باقر مجلسی، ۱۱ / ۱۷۲ / روایت ۱۹ و ۸ / ۳۰۸ / روایت ۷۴ و معانی الأخبار، صدوق، ۱۰۸.

نقد و بررسی:

در بررسی سند این‌گونه احادیث به نامهای "محمّد بن سنان" و "مفضّل بن عمر" برمی‌خوریم. این دو شخصیت در دیدگاه رجال شناسائی چون ابن النجاشی، ابن الغضائری؛ علامه حلّی و شیخ طوسی، مورد طعن، ضعیف، خطابی و غیر قابل اعتنا می‌باشند اگر چه علی‌رغم تضعیف نجاشی و دیگران، برخی نیز همچون علامه مامقامی، با استناد به وجود روایاتی که دلالت بر مدح مفضل بن عمر دارند و دلائل دیگری همچون وکالت و خدمت به امام‌عليه‌السلام وی را توثیق نموده‌اند. تنقیح المقال، ۲۳۸/۳ - ۲۴۲؛ رجال علامهٔ حلّی، ۲۷۷؛ معجم رجال الحدیث، ابوالقاسم الخوئی، ۱۹ / ۲۹۲؛ رجال النجاشی، احمد بن علی النجاشی، ۳۵۹/۲ و ۲۰۸؛ الفهرست، محمّدبن الحسن الطوسی، ۱۴۳

- روایات مشابهی نیز حکایت از خلق ارواح پیروان و شیعیان رسول الله‌صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمهٔ اطهارعليهم‌السلام قبل از خلق اجسامشان دارد، که بالأخص در مباحث عالم ذرّ، عالَم أشباح و أخذ میثاق به آنها اشاره شده است از جمله روایت زیر:

۲ - ابن محبوب عن ابن رئاب عن بكير قال. كان ابو جعفرعليه‌السلام يقول: إنَّ اللّه تبارك و تعالى أخذ ميثاق شيعتنا بالولاية لنا... و خلقَ ارواحَ شيعتنا قبلَ ابدانهم بألفى عامٍ... . بحار الأنوار، ۵ / ۲۵۰ / روایت ۴۳، المحاسن، البرقی، ۲۲۸/۱ / روایت ۴۱۱.

مجلسی در تبیین این‌گونه احادیث می‌گوید:

احادیثی چنین، از جمله متشابهات اخبارو معضلات آثار است و علمای ما در پذیرفتن یا ردّ آن شیوه‌های متعدد اتخاذ کرده‌اند: اخباریون اجمالاً به آنها ایمان داشته و به جهل خویش نسبت به حقیقت معنای آن معترفند.

برخی نیز این‌گونه روایات را حمل بر تقیّه می‌کنند که به دلیل موافقت با روایات عامه و مذهب اشاعره مطرح شده و علم به حقیقت آن تنها منحصر به وجود مبارک ائمه اطهارعليهم‌السلام است.

- دستهٔ سوم روایاتی است که از خلقت ارواح پیش از خلقت اجساد به طور مطلق

سخن می‌گوید. از جمله روایات زیر:

۳ ـ عن محمّد بن کعب القرظیّ قال: خلق اللهُ الأرواحَ قبلَ الأجساد فأخذَ میثاقَهم. کنزالعمّال، المتقی الهندی، ٦ / ١٦٢ / روایت ١٥٢٢٦.

۴ ـ جعفربن محمّد علیه‌السلام به سفیان الثوری فرمود: اکتبْ بسم الله الرحمن الرحیم حدّثنی أبی عن جدّی، قال ما اسمُک؟ قال ما تَسْأَلُ عن اسمی. اِنّ رسولَ اللّه صلی‌الله‌علیه‌وآله قال: خلق اللهُ الأرواحَ قبل الأجساد بألفی عامٍ ثم اسکنها الهواءَ، فما تعارفَ منها ائتلفَ هٰهنا و ما تناکر منها ثم اختلف ههنا ... اختیار معرفة الرّجال (رجال الکشی)، ۱ / ٦٩٧ / روایت ۷۴۱.

مرحوم مجلسی نیز پس از ذکر روایتی که سخن از خلقت أرواح، دوهزار سال قبل از خلقت آدم علیه‌السلام دارد ۵ / ۲۶۱، روایت ۶۷ می‌نویسد:

امّا خبر به اینکه خداوند متعال أرواح را دوهزار سال قبل از أجساد آفرید، از أخبار آحاد است که البته هم عامه و هم خاصه آن را نقل کرده‌اند و با این وجود نمی‌توان به صحّت انتساب این خبر به فعل خدای تعالی، قطع و یقین حاصل کرد. حتّی اگر ثبوت آن را حتمی بدانیم، به این معناست که تقدیر ارواح در دایرهٔ علم الهی، قبل از خلق اجساد بوده است و چه بسا منظور از ارواح، جواهر بسیطه باشند. بحارالأنوار، ٢٦١/٥، روایت ٦٧.

و در جای دیگر اضافه می‌کنند:

این خبر وجه دیگری نیز دارد، غیر از آنچه بی‌خردان گمان برده‌اند و آن این است که خدای متعال ملائکه را دوهزار سال قبل از بشر آفرید. همان ، ٦ / ذیل روایت ٨٧.

میرداماد استرآبادی نیز در شرح این روایت می‌گوید:

منظور از أرواح، عالم أمر است و مراد از دوهزار سال مجموع مراتبی است که در دو عالم عقل و نفس وجود دارد و رقم هزار، حقیقت باشد یاکنایه، بیانگر فراوانی انواع وگسترهٔ عرض مراتب می‌باشد... کاربرد کلمهٔ عالم در این روایت همانند کلمهٔ ایّام است در آیهٔ ۳ از سورهٔ یونس که می‌فرماید: ﴿إنّ ربّکم اللهُ الّذی خلق السّمواتِ و الارضَ فی ستّة ایّامٍ﴾. برخی از مفسرین مانند نیشابوری، روزهای ششگانه را عبارت از اطوار ششگانهٔ جسم یعنی هیولی، صورت، جسم بسیط، جسم مرکبِ معدنی و نباتی و حیوانی شمرده‌اند و برخی نیز آن راکنایه از جهات ششگانه تلقی کرده‌اند. اختیار معرفة الرجال، ٢ / ٦٩٧ ـ ٦٩٩.

روایت دیگری نیز حاکی از این می‌باشند که آدم، آخرین مخلوقی است که آفریده شد. و به عبارت دیگر خدای متعال، همه چیز را قبل از آدم آفرید.

الدرّالمنثور، السیوطی، ۶ / ۲۹۷؛ الجامع لأحکام القرآن، القرطبی، ۱۹ / ۷۷؛ بحر العلوم، سمرقندی، ۴۳۰/۳.

* * *

11) مبحث حدوث یا قدم نفس یا روح از جمله مباحثی است که در میان حکما و متکلمین مورد بحث و جدل قرار داشته است. آن دسته از حکمائی که همگام با ابن سینا، به حدوث نفس معتقدند، در اینکه این حدوث چه زمان صورت گرفته اختلاف رأی دارند. در این خصوص سه رأی را مشاهده می‌کنیم:

۱ ـ دسته‌ای همچون "ابن عطاء" و "ابن حزم اندلسی" بر این رأی‌اند که ارواح در خلقت و آفرینش خود بر اجساد مقدم‌اند. و در اثبات نظر خود به آیاتی از قرآن و نیز روایاتی مانند روایات فوق الذکر اشاره دارند.

۲ ـ گروه دیگر که ابن قیّم و سهروردی در رأس آنها قرار دارند، با اتکاء به ادلهٔ عقلی و نقلی آیات قرآن بر این اندیشه‌اند که ارواح پس از آفرینش اجساد حادث شده‌اند.

۳ ـ دستهٔ سوم که در واقع شاخه‌ای از گروه دوم می‌باشند معتقدند، نفس همزمان با استعداد و آمادگی نطفه برای قبول آن، حادث گردید. ابن سینا و غزالی در این خصوص ادلهٔ مشابهی ارائه نموده‌اند.

در میان این دسته از حکماء، احتجاجات فراوانی مبنی بر بطلان تقدّم ارواح إنسیه بر ابدان آنها صورت گرفته و همگی به این نتیجه ختم شده است که روح انسانی یعنی همان نفس ناطقه، حادث است به حدوث بدن.

ذکر این اقوال از حوصلهٔ این نوشتار خارج است، علاقه‌مندان می‌توانند به منابع زیر مراجعه کنند:

ترجمهٔ مبدأ و معاد ملاصدرا، احمد اردکانی، ۳۶۱؛ کشف المراد، علّامه حلّی، ۲۸۳، مرآت الأکوان ترجمهٔ شرح هدایهٔ ملاصدرا، احمد اردکانی، ۵۰۶؛ الاسفار الاربعه، ۳ / ۴۸۷؛ الهیات الشفاء، ۱۷۸ ـ ۱۷۹؛ نهایة الکحمة، علّامه طباطبائی، ۲۷۴؛ النجاة، ابن سینا، ۱۸۳؛ روانشناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی، سید محمد باقر حجتی، ۱۵۴ ـ ۱۶۱.

غزالی ضمن آنکه تصوّر قدیم بودن روح را اندیشه‌ای خطا می‌شمارد در تعریف روح می‌نویسد:

> روح جوهری لطیف است حق تعالی را ... و آن جوهر را فرشته خوانند و روح خوانند و روح القدس خوانند. چنانکه قوت دماغ به روابط کواکب و روابط شعاعات ایشان به عالم سفلی، طبایع امهات عالم سفلی را بجنباند که آن را چهار طبع گویند و آن حرارت و رطوبت و برودت و یبوست است. کیمیای سعادت، ۴۷.

* * *

12) هر قضیهٔ حملیه در مقام تحلیل دارای دو نسبت یا به تعبیر معروف دارای دو عقد است: ۱ ـ عقد حمل، یعنی نسبت وصف محمول به موضوع. ۲ ـ عقد وضع یعنی نسبت وصف موضوع، یا همان وصف عنوانی، به ذات آن.

مثلاً هرگاه گفته شود: هر دانائی متدیّن است موضوع این قضیه در حقیقت مرکب از دو جزء است: یکی ذات و دیگری وصف دانائی، که به نام وصف عنوانی مشهور است. این نسبت مانند نسبت وصف محمول به موضوع دارای کیفیتی است که فارابی و ابن سینا در بیان آن اختلاف نظر دارند. به عقیدهٔ فارابی، ثبوت وصف عنوانی موضوع برای ذات موضوع بالإمکان است ولی به عقیدهٔ ابن سینا، ثبوت وصف عنوانی موضوع برای ذات موضوع بالفعل می‌باشد. و وصف محمول بر افراد و مصادیق بالفعل حمل می‌شد. متأخرین عموماً عقیدهٔ ابن سینا را بر عقیدهٔ فارابی ترجیح داده‌اند.

ترجمه و تفسیر تهذیب المنطق، تفتازانی، ۱۶۳، فصل سوم از کتاب قیاس، ابن سینا، ۲۷ ـ ۱۹ و اللّئالی المنتظمه، ملا هادی سبزواری، ج ۷۱/۱ و ۷۰.

با توجه به توضیح فوق در قضیهٔ حملیهٔ الانسانُ لم یکن شیئاً مذکوراً، انسان موضوع و لم یکن شیئاً مذکوراً محمول است. و چون ثبوت وصف عنوانی = انسان برای ذات موضوع بالفعل می‌باشد. لذا موضوع و محمول در قضیهٔ فوق فاقد نسبت و ارتباط خواهند بود و عبارت فی حین من الأحیان نیز نمی‌تواند رافع اشکال فوق گردد، مگر اینکه انسان مجاز باشد. همچنان که در قضیهٔ انسان جماد است باید انسان را مجاز شمرد.

* * *

13) واحدی می‌نویسد: اخبرنا أبوالحسن الفارس، نا محمّد بن محمّد بن ابراهیم، نا ابو عمر عن تغلب عن سلمة عن الفرّاءَ قال: العربُ اذا ذَکرت نکرةً ثم اعادتها بنکرةٍ مثلها، صارتا اثنتین، کقولك اذا کسبتَ درهماً فانفِقْ درهماً، فالثانی غیرُ الأوّل و اذا اعادتها معرفةً فهی کقولك اذا کسبتَ الدرهمَ فأنفِق الدِّرهمَ، فالثانی هوالأوّلُ. الوسیط فی تفسیر القرآن، ۵ / ۳۴۱، الکشّاف، الزمخشری، ۴ / ۶۱۵، زاد المسیر، ابن الجوزی، ۹ / ۱۶۴، البحر المحیط، ابوحیان، ۸ / ۴۸۸، لباب التأویل یا تفسیر خازن، ۷ / ۲۶۴.

* * *

14) ابو الفتوح رازی، به نقل از عتبیٰ آورده است که:
در بادیه بودم و دلتنگ. این بیتها در دلم افتاد:
أریَ الموتَ لِمن اصبحَ مغموراً له أروحْ
مرگ را برای مردی که اندوهگین شب را به صبح می‌رساند، راحتر می‌بینم

....

و چون شب در آمد هاتفی آواز داد:
ألا یا ایُّها المرءُ الذی الهَمُّ به بَرَّح
و قَد أنشد بیتاً لم یَزلْ فی فِکره یسنَحْ
اذا اشتدّ بک العسرُ فَفکّرْ فی ألم نشرح
و عسرٌ بینَ یُسرین، اذا فکّرته فافْرَحْ
ای مردی که اندوه تو را به رنج افکنده و شعری گفته‌ای که پیوسته در اندیشه‌ات می‌خلد. هرگاه سختی به تو آید در «الم نشرح» اندیشه کن و ببین که هر عسر درمیان دو یُسر است. اگر در این تفکر کردی، شاد خواهی بود
رَوح الجِنان و رُوح الجنان، ۱۲/۱۲۰ و نیز جِلاءُ الأذهان و جَلاءُ الأحزان تفسیر گازر، حسین بن الحسین الجرجانی، ۱۰ / ۳۹۷ شعر به نقل از عتبي
واحدی نیشابوری نیز همین اشعار را به نقل از عتبي ذکر کرده و می‌نویسد: سمعتُ ابا اسحق المقریءِ یقولُ: سمعتُ الحسن بن محمّدٍ بن عامرٍ البغدادی یقول: سمعت عبدَالعزیز یحیی یقول: سمعتُ عمّی یقول: سمعتُ العتبی یقولُ: کنتُ ذاتَ یومٍ فی البادیة... . تا آنجا که می‌گوید:

إذا اشتدّ بك العسرُ	فَفکّرْ فی «ألم نشرحْ»
فعسرٌ بینَ یُسرین	إذا أبصرتَه فافرحْ

تفسیر الوسیط، ۵۱۹/۴، معانی القرآن، الزجّاج، ۳۴۱/۵
در بعضی نُسَخ روض الجنان نیز نام شاعر "عبتة" ضبط شده است.

* * *

15) فخر رازی در تفسیر آیات ۵ و ۶ سورهٔ انشراح ﴿إنَّ مع العسرِ یسراً فإنَّ مع العسرِ یُسراً﴾ آورده است:

تقریر معنی این دو آیه به دو صورت ممکن است: اوّل اینکه: فرّاء و زجّاج بر این قولند که العسر از آن جهت که با ال ذکر شده و معهود سابقی نیز وجود ندارد، منصرف به حقیقت است. لذا منظور از العسر در هر دو لفظ یا هر دو آیه، یک چیز است. اما یُسر، نکره بوده و حاکی از تکثیر است، لذا متفاوت از یکدیگرند... .

اما صورت دوّم این است که جملهٔ دوّم به قصد تأکید، تکرار شده باشد مانند جملهٔ ﴿ویلٌ یومئذٍ للْمکذّبین﴾ مرسلات آیات: ۱۵، ۱۹، ۲۴، ۲۸، ۳۴، ۳۷، ۴۰، ۴۵، ۴۷، ۴۹ و مقصود از این تکرار این است که این معنی بر دل نشیند و بر جان اثر گذارد. التفسیر الکبیر، ۳۲ / ۶.

در تفاسیر متعددی در ذیل آیات سورهٔ انشراح عبارت لن یغلبَ عسرٌ یسرینِ به نقل از ابن عباس و ابن مسعود روایت شده است. از جمله:

قال ابن عباس فی روایةِ عطاءَ: یقول اللّهُ تعالی: خلقتُ عسراً واحداً و خلقت یسرین فلن یغلب عسرٌ یسرین.

الوسیط فی تفسیر القرآن المجید، الواحدی النیشابوری، ۴ / ۵۱۷، معالم التنزیل، البغوی، ۴ / ۵۰۲، لباب التأویل یا تفسیر الخازن، خازن، ۷ / ۲۵۳، زاد المسیر، ابن الجوزی، ۹ / ۲۶۳؛ جامع البیان عن تأویل آی القرآن، الطبری، ۳۰ / ۱۵۰.

* * *

16) طوسی: حین = مدتی طولانی و دهر = مرور شب و روز. فرق میان دهر و وقت در این است که وقت متضمن جعل جاعل است. مانند اینکه خدای متعال برای نماز واجب تعیین وقت کرده است همچنان که برای روزه وقتی را معین فرموده است. التبیان، ۲۰۶/۱۰

ابن منظور به نقل از الأزهری: و جمیع ما شاهدتُه من اهل اللغة یذهب الی أنّ الحینَ اسمٌ کالوقت یَصلُحْ لِجمیع الأزمان. لسان العرب، ۱۳۴/۱۳.

راغب: الحینُ وقتُ بلوغ الشیء و حصلوله و هو مبهمُ المعنی و یتخصَّص بالمضاف الیه. المفردات فی غریب القرآن، ۱۳۸.

* * *

17) برخی دیگر از مفسرین تنها وصف مذکوراً را متعلّق نمی‌دانسته‌اند. لذا اذعان می‌دارند که معنی لم یکن شیئاً مذکوراً این است که شیء بوده ولی مذکور نبوده است

فرّاءِ: یرید کان شیئاً و لَم یکن مذکوراً و ذلك حین خلقه الله من طینٍ الی نَفَخَ فیه الروح معانی القرآن، الفرّاء، ۲۱۳/۳ ونیز←زاد المسیر، ابن الجوزی، ۴۲۸/۸، أنوار التنزیل،

البیضاوی، ۵۲۴/۲، کشف الاسرار و عدّة الابرار، المیبدی، ۳۱۷/۱۰؛ المحاسن، البرقی، ۲۴۳
طبرسی: روی العیاشی باسناده عن سعید الحداد عن ابی جعفرعليه‌السلام قال: کان مذکوراً فی العلم و لم یکن مذکوراً فی الخلق... و عن عبدالأعلی مولی آل سام عن أبی عبداللهعليه‌السلام. مجمع البیان، ۱۰ / ۶۱۴

روشن است که مؤلف متعلّق نفی را تنها مذکوریت نمی‌داند، بلکه عبارت لم یکن شیئاً مذکوراً را دلیل معدوم بودن انسان می‌شمارد. چنانکه همین معنا نیز به نقل از حمران بن اعین از امام صادقعليه‌السلام نیز آمده است. قال: سألت عنه قال: وکان شیئاً مقدوراً و لم یکن مکوّناً. مجمع البیان، ۱۰ / ۶۱۴ و نیز ← تفسیر القمی، ۲ / ۳۹۱؛ التفسیر الکبیر، ۳۰ / ۲۳۶ و ۲۵۶؛ التبیان، ۱۰ / ۲۰۶

* * *

18) مؤلف در شرح رسالهٔ اثبات الواجب پدر خویش، صدر الدین محمّد، به‌تفصیل رابطه میان نفس و بدن را شرح می‌دهد. وی معتقد است:

اولاً؛ نفس انسانی حادث است به حدوث بدن.

ثانیاً؛ ترکیب جسم و بدن از نوع ترکیب اتحادی است. لذا نفس را هنگامی که با بدن همراه است، بالفعل مجرد نمی‌داند. منظور از ترکیب اتحادی است که چیزی عین چیز دیگر و متحد با آن باشد و در واقع هر دو جزء یک چیز بیشتر نباشند، بر خلاف ترکیب انضمامی، یعنی پیوستن چیزی به چیز دیگر. وی معتقد است اگر نفس، جزء ترکیبی انسان باشد اشکالات متعددی پیش خواهد آمد. کشف الحقائق المحمدیّه، ۱۸۲ و ۱۸۷ - ۱۸۵

صدر المتألهین نیز در حجت سوّم از جزء دوم اسفار، برای اتحادی بودن ترکیب هیولی و صورت، عین عبارات میر صدر الدین دشتکی را در استناد به نوشته‌های خواجه نصیر الدین و امام فخر رازی در شرح الاشارات و بهمینار در کتاب التحصیل و شیخ الرئیس در شفاء نقل می‌کند و نیز ادلهٔ وی را بدون تغییر یا با تغییری اندک در قالب سخنان خود، بیان کرده است. الاسفار الاربعة، ۵/ ۲۹۰ - ۲۸۶.

علاوه بر آن در رسالهٔ مبدأ و معاد خود به دلایلی چند اشاره دارد که می‌تواند عبارت غیاث الدین را از غموض خارج گرداند:

اگر نفس انسانی پیش از بدن موجود باشد، لازم است که مجرّد باشد و تقدّم نفس بر بدن مستلزم اقتران آن به هیولی است و این خلف است. اگر نفوس انسانیه پیش از وجود ابدان موجود باشند و با حدوث ابدان حادث نشوند، کثرت در آن وجود راه نخواهد داشت. زیرا علّت تکثر هر چیز یا صورت و ماهیت است، یا عنصر و ماده و یا فاعل و غایت. اما صورت نفوس که ذات و ماهیت آن است متحد است به جهت اتحاد در نوع، و فاعل آنها نیز یک چیز است و آن عقل فعّال می‌باشد. همچنین غایت آنها نیز یک امر است و آن تشبّه به باری و عبودیت اوست.

ترجمهٔ مبدأ و معاد ملاصدرا، حسینی اردکانی، ۱۳۶.

ابن سینا نیز معتقد است مصدر نفس انسانی عقل فعال است و عقل فعّال زمانی که بدن برای قبول نفس مستعدّ باشد، آن را به بدن افاضه می‌کند، بنابر این نفس قبل از بدن موجود نبوده است. وی در دو کتاب النجاة و الشفاء خود فصلی را به اثبات این حدوث، اختصاص داده است. خلاصهٔ برهان ابن سینا چنین است:

ماهیات بر دو کیفیتند: ۱ ـ ماهیات جسمانی محسوس، که به تعدّد ماده و نیز خصائص ویژهٔ ماده مثل تباین در مکان و زمان، متعدّد می‌باشند. ۲ ـ ماهیات روحانی مجرد، که تنها زمانی تعدّد می‌پذیرد که انواع آن متعدّد گردد. و حال آنکه نفوس انسانی که در شمار ماهیات مجرد هستند، در نوع خود متفقند و محال است که قبل از حلول در بدن موجود باشند. و نیز نمی‌توان اثبات کرد که نفس انسانی واحد به عدد است زیرا در این صورت یا باید برای حلول در بدنهای متعدد تقسیم شود و یا در همهٔ ابدان، یکسان تصرف کند و هر دو این امور ممتنع است. بنابر این چه معتقد به تعدد نفس باشیم و چه وحدت آن را بپذیریم نمی‌تواند قبل از بدن موجود باشد. النجاة، القسم الثانی / ۱۸۹ الشفاء، ۲۵۳/۲.

***

19) لازمهٔ تناسخ آن است که نفس برهه‌ای از زمان به کالبدی تعلق داشته باشد و پس از قطع این تعلق، به کالبدی دیگر منتقل شود. در آن برهه که نفس متعلق به کالبدی انسانی بوده، نمی‌تواند شیء غیر مذکور باشد. بلکه، انسان نام دارد.

مؤلف در رسالهٔ حجة الکلام لإیضاح محجة الاسلام نیز در تعریف تناسخ آورده است:

فإنَّ التناسخَ علی ما قرّرته و حرّرتُه هو قطعُ تعلّق النفسِ عن البدن الذی کانت منطبقة به بالکلیة و تعلّقه ببدنٍ آخَر.

ملاصدرا نیز در فصل نوزدهم از رسالهٔ مبدأ و معاد و پس از آنکه به طرق مختلف و دلائل متعدد به اثبات بقاء نفس بعد از مرگ بدن پرداخته، در بطلان هر نوع انتقال نفس به بدنی دیگر می‌نویسد:

نفس انسانی نمی‌تواند در دار دنیا از بدنش به جسمی دیگر منتقل شود، خواه آن جسم، بدن انسانی باشد که به اسم نسخ مذکور است و خواه بدن حیوانی، که آن را مسخ می‌گویند و خواه جسم نباتی که آن را فسخ می‌نامند و خواه جسم جمادی که رسخ نام دارد. ترجمهٔ مبدأ و معاد، حسینی اردکانی، ۳۸۱ - ۳۶۵

علّامه حلّی نیز در شرح حکمة العین در این باره آورده است.

تناسخ یعنی انتقال نفس از تدبیر یک بدن به تدبیر بدنی دیگر، به گونه‌ای که مبدأ صورت آن بدن گردد، همان‌طورکه مبدأ صورت بدن اول بود.

آنگاه می‌نویسد:

اهل تحقیق در ابطال تناسخ استدلال می‌کنند به اینکه نفس به همراه حدوث بدن، حادث می‌گردد به این معنی که به هنگام حدوث هر بدن، به‌ناگزیر نفسی حادث می‌گردد که مدبِّر آن بدن گردد و صورت آن. لذا آنگاه که بدن حادث شود، افاضهٔ نفس بر آن واجب خواهد بود لوجوب حدوث المقبول اذا حدث القابل. بدین‌سان اگر به این بدن حادث، از قبل نفسی تعلق داشته باشد، در این‌صورت یک بدن دارای دو نفس است و این قطعاً باطل خواهد بود زیرا هر عاقلی در خود می‌یابد که ذات واحدی دارد.

و سپس چنین می‌افزاید:

و البته این دلیل خالی از ضعف نیست زیرا این برهان براساس تقریر ایشان، مبنی بر حدوث نفس است و حدوث نفس مبنی بر ابطال تناسخ و این مستلزم دور است. ایضاح المقاصد، ۲۳۹.

و خود در جائی دیگر، بطلان تناسخ را بر اصل تعادل یا تساوی نفس و بدن مبتنی کرده است. می‌نویسد:

هر نفسی را تنها یک بدن است و برعکس. و این حکمی ضروری یا نزدیک به ضروری است. چراکه هر آدمی ذات خود را واحد می‌داند چنانکه خدای متعال فرمود: ﴿ما جعل الله لرجلٍ من قلبین فی جوفه﴾ احزاب: ۵. و اگر یک بدن را دو نفس می‌بود، آن ذات، دو ذات بود و این محال است. و عکس آن نیز صدق می‌کند چراکه اگر یک نفس به دو بدن تعلق می‌داشت، ضروری بود که معلوم یکی از آن دو، معلوم دیگری نیز باشد و برعکس، و همچنین است دیگر صفات انسانی. و این نیز ضرورتاً باطل می‌باشد... . بنابراین یک نفس نمی‌تواند مبدأ صورت بدنی دیگر گردد چون مغایر اصل تعادل است. پس تناسخ باطل است.

کشف المراد، ۲۸۶ - ۲۸۴. الفُ نکتة و نکتة، حسن حسن زاده آملی، نکات ۶۳۷ و ۸۴۹.

***

20) ابن الأعرابی معتقد است: الأمشاج = الأخلاط. واحدها مَشَجٌ أو مَشْجٌ أو مشیجٌ. و یقال مشَج یمشُجُ مَشْجاً، اذا خلط. و مشیجٌ کخلیط و ممشوجٌ کمخلوط. البحر المحیط،

ابن حیّان، ۳۹۱/۸ التفسیر الکبیر، ۲۳۶/۳۰.

ابن منظور: الأمشاج، جمعٌ کالأیتام. لسان العرب، ۳۶۸/۲.

فراهیدی: المَشْجُ إخلاطُ حُمرَةٍ ببیاضٍ. کلُّ لونٍ من ذلک مَشَجٌ و الجمیعُ أمشاجٌ و لا یُفْرَدُ. العین، ۴۱/۶.

فرّاء: أمشاج = أخلاط ماء الرّجل و ماء المرأةِ و الدّم و العَلَقة و یقال لِلشیء من هذا، مشیجٌ کقولک خلیط و مَمشوجٌ کقولک، مخلوطٌ. معانی القرآن، ۳ / ۲۱۳

نیشابوری: الأمشاجٌ، جمع مشیجٍ. غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ۴۰۹/۶

ابن‌کثیر: المَشِج و المشیج: الشیءُ المختلط بعضُه فی بعض. تفسیر القرآن العظیم: ۳۶۷/۴

قرطبی: أمشاج = أخلاط، واحدها: مِشْجٌ و مشیجٌ، مثلُ خِدنٌ و خَدین ـ و قال المبرّدُ: واحد الأمشاج، مشیج، یقال: مشَجَ یمشُجُ: اذا خلط و هو هنا اختلاط النطفةِ بالدّم. الجامع لأحکام القرآن، ۱۲۰/۱۹

آلوسی: أمشاج، جمع مَشَج است مانند سَبَب و أسباب و یا جمع مَشِج است مانند کَتِف و أکتاف و یا جمع مشیج است مانند شهید و أشهاد و نصیر و أنصار و به معنی أخلاط جمع خَلط به معنی مختلط و آمیخته. روح المعانی ۱۵۲/۲۹

میبدی: أمشاج، جمع است و اینکه نطفه به آن موصوف گشته از این روست که نطفه نیز در معنی همان نُطَف است، چنانکه انسان نیز به معنی إنس است. زیرا هر دو اسم جنسند. کشف الاسرار و عدّة الابرار، ۱۰/ ۳۱۷

ابن أبی الحدید: الأمشاجُ ماءُ الرّجل یختلطُ بماء المرأة و دمها، جمعُ مشیجٍ کیتیمٍ و أیتام. شرح نهج البلاغة، ۷ / ۲۸ باب ۹۰ / خ ۹۱

* * *

21) زمخشری: أمشاج، لفظ مفرد است نه جمع. به دلیل اینکه در قول خدای تعالی من نطفة أمشاج وصف مفرد قرار گرفته است. همچنانکه گفته می‌شود بُرْمَةٌ أعشار و ثوبٌ أخلاق. الکشّاف، ۶۶۶/۴ و نیز الجامع لِأحکام القرآن، القرطبی، ۱۲۱۲/۱۹ البحر المحیط، ابن حیّان، ۳۹۳/۸ بحار الانوار، ۶۰ / ۳۸۴ روایات ۱۱۷ و ۱۱۶

ابن سکّیت: ثوبٌ اکباش، نوعی بُرد و پارچهٔ یمنی است.

ابن بُزُرج: ثوبٌ اکباش و ثوبٌ اکراش، نوعی بُرد یمنی است و امروزه صحیح آن اکباس است. لسان العرب، ۶ / ۳۳۹ و در ص ۳۴۴ همین واژه به شکل ثوب اکیاش به نقل از ابن بُزرج ذکر شده است.

آلوسی: سیبویه و جمهور نحاة بر این نظرند که الفاظ دارای وزن افعال جمع نیستند، مانند أعشار به معنی شکسته و أکیاش یعنی پارچه‌ای که دوبار بافته شده بافت دورو. روح المعانی، ۲۹ / ۱۵۲

نیشابوری نیز می‌نویسد: أمشاجٌ، فوصِفَ المفردُ بها جمیعاً نحو بُرْمَةٌ أعشارٍ، للقدر المتکسرةِ قِطَعاً. و ثوبٌ اکیاشٌ، للّذی فتل غزلُه مرّتین. یقال علیك بالثوب الأکیاش فانّه من لباس الأکیاس. لباسی با بافت دورو که لباس بزرگان و متمولین است. غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ۶/۴۰۹

الثوب الأکیاش: هو الذی أُعیدَ غزلُه مثل الخزّ و الصوف. و الصوابُ فیه بالموحّدة اکباش. ثوبٌ اکباش و ثوبٌ اکراش و قال الأزهری و ابنُ بُزرج انّه من برود الیمن. تاج العروس، ۱۸۹/۹ و ۱۸۰



22) عناصر أربعه عبارت است از: آب، خاک، هوا، آتش. برخی حکماء، عناصر أربعه یا اسطقسات یا ارکان اربعه را، ارکان ترتیبی و وجودی موجودات طبیعت دانسته‌اند و معتقدند: مزاج، عبارت از صورت خاص، یا کیفیتی خاص است که در اثر ترکیب عناصر با یکدیگر حاصل می‌شود. ابن سینا معتقد است پروردگار جهان، نخست عناصر چهارگانه را آفرید. سپس از اجتماع و امتزاج آنها، مزاج که نتیجهٔ فعل و انفعال کیفیات مختلف بود، پدید آمد و چون تأثیر و تأثر کیفیات بیرون از حد است به آفرینش مزاج‌های مختلف اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که هر مزاجی آماده برای دفاع خاصّی است و از جهت این که قدر مزاج از اعتدال دور باشد، از کمال هم دور است و هر اندازه به اعتدال نزدیک باشد، به کمال هم نزدیک است، بنابراین نزدیکترین مزاج به اعتدال ممکن را مزاج انسان قرار داد، چه نفس انسان شریفترین نفوس است. الاشارات و التنبیهات دانشگاه تهران، ۸۸. وی در بخش الهیات شفاء، ص ۳۳۳، نیز می‌نویسد:

فانّ العناصر تکوّنُ منها الکائنات، فتکون مستحیلةٌ عند الإمتزاج، غیرُ فاسدةٍ فی صُورَها الذّاتیة علی ما علمتُ... و العناصر لا تفسدُ فی انواعها عند المزاج، بل تستحیل... فیکونَ من

الممتزَجِ، شیءٌ عنه امتزج بعدَ فساد المزاج.

و در کتاب قانون نیز بیان می‌دارد که عنصرها بخشهائی از آمیزه‌ها می‌باشند و از آمیزش عنصرها با یکدیگر، انواع موجودات که از لحاظ صورت گوناگون هستند به‌وجود می‌آیند. طبیب طبیعت شناس باید بداند که عناصر چهار قسم‌اند و بیشتر نیستند. از این عناصر دو عنصر سبک و دو عنصر دیگر سنگین هستند. عناصر سبک عبارتند از: آتش و هوا و عناصر سنگین عبارتند از آب و خاک. القانون فی الطبّ، ۱ / ۳۰

برخی نیز معتقدند، أمشاج به معنی ترکیب طبائع چهارگانه یعنی، حرارت، برودت، یبوست و رطوبت در انسان می‌باشد. و خدای متعال این چهار طبیعت را در نطفه به ودیعه گذارده است. مجمع البیان، ۱۰ - ۶۱۵/۹

علّامه حلّی در شرح حکمة العین می‌نویسد:

> مرکبات، از عناصر ترکیب یافته‌اند، این عناصر که منحصر در چهار نوع: خاک، آب، هوا و آتش می‌باشند به اعتبار اینکه مواد ترکیبی مرکّبات می‌باشند اسطقسات نام دارند و به اعتبار انحلال مرکبات در آنها، عناصر نامیده می‌شوند و به اعتبار اینکه هر یک جزئی از عالمند، ارکان می‌باشند.

و نیز می‌گوید:

> هر عنصر از عناصر چهارگانه دارای دو کیفیت فعلیه و انفعالیه است. از کیفیات چهارگانه، حرارت و برودت، فعلیه و رطوبت و یبوست انفعالیه می‌باشند و تفاعل با این چهار کیفیت صورت می‌پذیرد و مزاج مرکب از آنهاست. صفحات: ۳۴۹ و ۳۶۱ - ۳۶۰

لیکن حکمای دیگری چون ملاصدرا بر این اعتقادند که حصول مزاج حتماً مستند به ترکیب عناصر نیست و چنین نیست که از ترکیب چند عنصر مزاج حاصل شود. الاسفار الأربعه، ۲۹/۸

تعبیرات دیگری نیز از طبایع و عناصر وجود دارد. اینک به یک نمونه دیگر که اندکی با تعبیرات پیشین تفاوت دارد، اشاره می‌کنیم.

عزیزالدین نسفی از عرفای قرن هفتم در مجموع رسائل عرفانی خویش موسوم به الإنسان الکامل بیان می‌دارد که:

> نطفه پس از ورود به رحم مدوّر شده و به‌تدریج بر اثر حرارت خود و حرارت رحم نضج می‌یابد و اجزای لطیف آن از اجزای غلیظ جدا می‌گردد. اجزای غلیظ در مرکز و اجزای لطیفتر به‌ترتیب در اطراف و محیط آن متمرکز شده و بدین ترتیب نطفه چهار طبقه می‌گردد.

مرکز که در میان نطفه است سوداء نام دارد و طبیعت خاک را داراست یعنی سرد و خشک. طبقه‌ای را که محیط بر آن است "بلغم" می‌گویند و طبیعت آب را دارد، یعنی سرد و تر. و طبقه‌ای که بالای آن است را "خون" می‌گویند و خون طبیعت هوا را دارد یعنی گرم و تر. و طبقه‌ای که محیط بر خون است، "صفراء" نامیده می‌شود و صفراء گرم و خشک است و طبیعت آتش را دارد. بدین ترتیب جوهر واحدی که نطفه نام دار است، چهار عنصر و چهار طبیعت می‌گردد. و چون عناصر و طبائع تمام شدند، آنگاه از این عناصر و طبائع چهارگانه موالید سه گانه پیدا آمدند. اول معدن، دوم نبات، سیّم حیوان. . . . . الانسان الکامل، ۲۰ ـ ۱۸

* * *

23) رقم کل استخوانهای بدن، همان رقمی است که ابن سینا در کتاب قانون خود آورده می‌نویسد:

فجمیع هذه العظام اذا عُدتَ تکونُ مائتین و ثمانیةً و اربعین ۲۴۸ سِوی السُّمسُمانیاتِ و العَظْمِ الشبیه باللام فی کتابة الیونانیین. القانون، ۳۹/۱

و در تعریف انواع استخوانها از جمله سمسانی می‌نویسد:

برخی استخوانها به‌منزلهٔ شالودهٔ کالبد هستند که قوام بدن مبتنی بر آنهاست. مهره‌های کمر از همین مقوله‌اند، چه این مهره‌ها به تیرک‌های وسط کشتی می‌مانند که بدنه بر آن استوار شده است. برخی همانند سپری هستند که بدن را از آسیبِ برخوردها دور می‌دارند، مانند استخوان یافوخ یا کاسه سر و برخی همچون جنگ افزار، دافع آسیبها و آزارهای وارد هستند مانند استخوانهائی که سناسن نام دارند. = خارهای استخوانی که محافظ مهره‌های کمر می‌باشند ... و برخی استخوانها فضای بین مفاصل را پر می‌کنند، مانند استخوانهائی که از نسج وتری تشکیل شده‌اند﴿sesamiod bones﴾ استخوانهای کنجدی و در بین استخوانهای بندهای انگشتان قرار گرفته است.

القانون فی الطب، ۲۴/۱ و الطبیعیات الشفاء، ۲۴۸/۳

غزالی نیز در این خصوص می‌نویسد:

در جملهٔ تن تو دویست و چهل و هشت استخوان بیافرید. کیمیای سعادت، ۷۸۷

* و لازم به ذکر است که امروزه در کتب اندام شناسی پزشکی خصوصاً آناتومی GRAY، تعداد کل استخوانهای بدن انسان ۲۳۸ استخوان برآورد شده است. البته در این شمارش نیز استخوانهای ریز کنجدی شکلی که ما بین استخوانهای انگشتان دست و پا قرار گرفته، محسوب نشده‌اند.

* * *

24) این تقسیم، در حقیقت همان تقسیمی است که ابوعلی سینا از قوای نفس ارائه

داده است. وی ابتدا نفس را به‌عنوان یک جنس واحد، به سه قسم: نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم و هر یک را تعریف می‌کند. نفس نباتی را شامل سه قوه: غاذیه، مُنمیه و مولده دانسته و آنگاه به شرح قوای نفس حیوانی می‌پردازد. نفس حیوانی را علاوه بر قوای یاد شده دارای دو قوهٔ دیگر می‌داند: ۱ـقوهٔ مدرکه دریابنده، ۲ـقوهٔ محرکه حرکت دهنده

آنگاه توضیح می‌دهد که نیروهای دریابندهٔ انسان بر دو قسمند: حواس ظاهر و قوای باطن. و قوای باطنی در نظر وی پنج قوه است: ۱ـحسّ مشترک، ۲ـخیال، ۳ـوهم، ۴ـمتصرفه، ۵ـذاکره.

از این پنج قوه، دو قوهٔ حسّ مشترک و وهم دریافت کننده‌اند و دو قوهٔ دیگر، یعنی: خیال و ذاکره، قوهٔ دریافت کننده را برای حفاظت و نگهداری مفاهیم کمک می‌کند. حسّ مشترک در تجویف اوّل مغز جای دارد و همهٔ صورتهایی را که در حواس پنجگانه نقش می‌بندد، درمی‌یابد و به این جهت حسّ مشترک مانند حوضی است که از پنج نهر مختلف به آن آب می‌رسد.

خیال یا مصوره، صورتهایی را که حسّ مشترک از حواس پنجگانه گرفته است، نگهداری می‌کند و بعد از پنهان شدن محسوسات باز آن صور در این قوه محفوظ می‌ماند. قوهٔ وهم، دریافت کنندهٔ معانی جزئی نامحسوس است و قوهٔ متصرفه نیروئی است که در صورتهایی که در خیال و معانی جزئی نامحسوس که در ذاکره است تصرف می‌نماید.

و بالاخره قوهٔ ذاکره نیروئی است که معانی جزئی نامحسوس را نگهداری می‌کند و نام دیگر آن حافظه است.

النجاة، القسم‌الثانی، ۱۵۸ و الاشارات و التنبیهات، نمط سوّم، فصل نهم

علامهٔ حلّی در شرح حکمة العین پنج قوه یا حواس باطنی را به صورتی واضح‌تر بیان داشته‌اند که با بیانات غیاث الدین نزدیکی بیشتری دارد. ایشان قوای مدرکهٔ باطنی را به پنج قوهٔ حسّ مشترک؛ خیال = قوهٔ حافظهٔ حسّ مشترک؛ وهم = قوهٔ درک معانی جزئی؛ حافظه = حافظهٔ وهم و مخیّله تقسیم کرده است. ایضاح المقاصد ۳۸۵ ـ ۳۸۳

ملاصدرا نیز پس از ذکر انواع قوای نفس با همین تقسیم مزبور می‌نویسد:

قوه‌ای که درک صورتهای جزئی را بر عهده دارد "حس مشترک" نام دارد که مجمع همهٔ صور محسوسات ظاهر است. و قوه‌ای که معانی جزئی را درک می‌کند. "وَهم"، نام دارد. قوهٔ "خیال"، خزانهٔ "حسّ مشترک" است و خزانهٔ واهمه، حافظه است.

حسّ مشترک یا همان فنطاسیا، لوح نفس است. صور محسوسات ظاهری، همه ابتدا بدان می‌رسند و سایر حواس بدن نسبت به آن، به‌مثابهٔ جاسوسانی هستند که اخبار نواحی را به وزیر ملک می‌رسانند. الاسفار الاربعة، ۸ / ۵۹ ـ ۵۳ و ۲۰۵

* * *

25) ابن سینا معتقد است قوای نفس در تقسیم‌بندی اولیه به دو اعتبار، قابل تفکیک و نامگذاری می‌باشند:

۱ ـ به اعتبار تأثیر اختیاری آن در بدن، که موضوع تصرفات نفس است، عقل عملی نام دارند

۲ ـ به اعتبار تأثیر پذیری آنها از مبادی مافوق، به حسب استعدادت آنها و به منظور دست‌یابی به کمال، عقل نظری نامیده می‌شود. عنوان عقل به‌طور مطلق به هر دو دسته اطلاق می‌شود. لیکن شیخ این عنوان را در مورد دستهٔ اول به‌کار برده است.

بنابر این عمل اختیاری که مختص انسان است، آغاز نمی‌شود، مگر پس از ادراک رأی کلی که از مقدمات کلّی اولیه یا مقدمات تجربی و غیره استنباط شده و عقل نظری بدان حکم کرده است. عقل عملی در این موارد، از عقل نظری کمک می‌گیرد. سپس با به‌کارگیری مقدمات جزئی یا محسوس، به رأیی جزئی حاصل، دست یافته و به حسب آن عمل می‌کند. شرح الإشارات، خواجه طوسی، ۲/۳۵۳

* * *

26) خواجه طوسی پس از بیان تفسیر و تأویل ابن سینا از آیهٔ نور می‌نویسد:

> به نظر من، این تأویل در واقع بیان همان مراتب استکمال قوای نفس نظری است. این مراتب عبارتند از:
>
> الف، آنچه بالقوه کامل است و البته به حسب شدت و ضعف، دارای مراتب مختلف خواهد شد: مرتبهٔ اول آن، مثل وجود قوهٔ نویسندگی برای طفل است. غیاث الدین منصور از آن به قابلیت محض تعبیر کرده است-و مرتبهٔ دوّم آن مثل بیسوادی است که مستعد و آمادهٔ آموختن و تعلّم است و مرتبهٔ آخر آن همچون کسی است که قادر بر نوشتن هست و نمی‌نویسد. لیکن هر وقت بخواهد می‌تواند بنویسد. ب، آنچه بالفعل کامل است.

بدینسان قوهٔ نفس در مرتبهٔ اول، عقل هیولانی نام دارد و در مرتبهٔ دوّم، عقل بالملکه و در مرتبهٔ سوم،عقل بالفعل. امّا کمال نفس در حصول معقولات بالفعل است. و این مرتبه، عقل مستفاد نام دارد. زیرا که مستفاد است از عقل فعال در نفس انسان،که از درجهٔ عقل هیولانی آغاز و به عقل مستفاد می‌انجامد.

شرح الاشارات، خواجه طوسی، ۲ / ۳۵۵ و ۳۵۴

ملاصدرا، مراحل تقسیم عقل نظری را چنین تبیین کرده است:

عقل نظری به چهار مرحله تقسیم می‌شود: الف، مرحلهٔ عقل هیولانی. که قوهٔ محض است و در آن مرحله قوهٔ عاقله از هر صورت و فعلیتی خالی و عاری است و در عین حال قابل برای ادراکات ممکنه می‌باشد. ب، مرحلهٔ عقل بالملکه. و آن در صورتی است که از مرتبت هیولانی گذشته و به‌طور کلی از مدرَکات عاری نبوده، بلکه صور و علوم اولیات بالجمله برای آن حاصل شده باشد. ج، مرحلهٔ عقل بالفعل. که از مرحلهٔ هیولانی و بالملکه عبور وکمال یافته و علاوه بر حصول اولیات، نظریات هم برای آن حاصل شده باشد و آن نظریات، حاضر در نزد او نبوده، لکن هر گاه بخواهد، به‌مجرد التفات حاضر شوند. د، مرحلهٔ عقل مستفاد که از مرحلهٔ هیولانی و بالملکه و بالفعلی تجاوز و به مرحله‌ای رسیده باشد که برای حصول و حضور معلومات، نیازی به توجه و التفات نداشته باشد. بلکه تمام نظریات بالفعل نزد او حاضر باشند و مشاهَد او باشند.

بنابر این عقل مستفاد، مرحلهٔ کامل و تامّ عقل هیولانی است که پس از طی مراحل ممکن خود، به آن درجه می‌رسد که در اثر اتصالش به عقل فعّال، صُور تمام اشیاء و موجودات را درمی‌یابد. عقل مستفاد، نهایت کمال قوهٔ مادی است که در اثر تحولات و تطوّرات، مجرّد شده و متصل به عقل فعّال گشته است.

الاسفار الاربعه، ۳ / ۴۲۱ ـ ۴۱۹

و نیز می‌نویسد:

ابو نصر فارابی در ضمن رساله‌ای، مراحل عقل نظری را از دیدگاه قدما، عبارت از: عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل مستفاد و عقل فعّال عنوان کرده است.

امّا دلیل حذف عقل بالملکة این است که این مرحله با مرحلهٔ عقل هیولانی از نظر درجهٔ عقلی تفاوت چندان ندارد و هر دو بالقوه می‌باشند. همان، ۳ / ۴۲۱

* * *

27) ابن سینا مراتب چهارگانهٔ عقل نظری را به آیهٔ نور تشبیه کرده است. خلاصهٔ بیان وی چنین است. مرتبهٔ نخستین این قوه، عقل هیولانی و استعداد محض است که نفس را برای دریافت معقولات اول آماده می‌کند و این قوه در آیهٔ نور به‌منزلهٔ مشکُوة (چراغدان) است که خود هیچ روشنایی ندارد. بالاتر از این قوه، قوهٔ دیگری است که دارای استعداد

دریافت معقولات دوم است و به اندیشه یا به حدس می‌تواند آنها را دریابد. در آیهٔ نور، فکر را به دریافت زیتون و حدس را به روغن زیتون تشبیه کرده است. و نفس آدمی را که تا حدودی معقولات دوم را مالک شده و از مرتبهٔ عقل هیولانی کاملتر است به زجاجه (شیشه) مانند کرده است. امّا نفسی که از طریق حدس به مقام قوهٔ قدسی نائل گشته است در آیهٔ نور، یکاد زیتها یضیءُ دربارهٔ آن صدق می‌کند. وقتی نفس از این مرتبه بگذرد، دارای قوتی است که معقولات دوّم در نزد وی حاضرند و هر گاه بخواهد بدون آنکه به اندوختن تازه نیازمند باشد می‌تواند آنها را مشاهده کند. این قوه را عقل بالفعل خوانند و چون این قوه خود به خود روشن است در آیهٔ نور به مصباح (چراغ) تشبیه شده است. چون مراتب عقول از عالم حسّ نبودند به این جهت در آیهٔ نور متذکر لاشرقیة و لاغربیه شده است زمانی که از این مرتبه بگذرد، دارای کمال بالفعل است و معقولات دوم مانند نوری بر نوری در صفحهٔ ذهن نقش می‌بندد و این کمال، عقل مستفاد است. و آن قوه‌ای که نفس را در این چهار مرحله گذر می‌دهد و از مرتبهٔ نقص به کمال می‌رساند عقل فعال است که در آیهٔ نور به آتش مانند شرط است که همه از وی روشنائی و درخشندگی می‌یابند. الاشارات نمط سوّم، فصل دهم و شرح‌الاشارات، خواجه طوسی، ۳۵۳/۲ و ۳۵۴

غزالی نیز در مبحث دوم از کتاب مشکٰوة الأنوار ص ۲۲ ـ ۲۴ که درآمدی بر تأویل آیهٔ نور است مراتب روح بشر را در پنج رتبه بررسی می‌کند: اوّل ـ روح حساس که محسوسات را درک می‌کند. دوّم ـ روح خیالی که آنچه را حواس به ادراک می‌آورند در انبار ذهن نگهداری می‌کند. سوم ـ روح عقلی که معانی مجرّد را از حسّ و خیال تمییز داده و ادراک می‌کند. این روح جوهر انسان و مرکز ادراک ضروریات و کلیات است. چهارم ـ روح فکری یا نظری که روابط منطقی افکار را درک می‌کند و از مقدمات به نتایج می‌رسد. پنجم ـ روح قدسی نبوی روان پاک پیامبری که خاص انبیاء و اولیاء است و پرتوهای غیبی در آن نفوذ می‌کند.

این ارواح پنجگانه انواری هستند که اصناف موجودات محسوس و معقول با آنها ظاهر می‌شوند و از نظر غزالی به موازات اشیاء پنجگانه هستند که در آیهٔ نور به این وجوه آمده‌اند: مشکوة، زجاجة، مصباح، شجره و زیت.

سپس می‌گوید: روح حساس در مقابل مشکوة است، زیرا انوارش از میان روزنه‌های حواس عبور می‌کند. همچون چراغدان، که نور از آن به خارج می‌تراود. روح خیالی در مقابل زجاجه است زیرا هر دو در اصل، تار و غیر لطیفند، امّا قابل تصفیه و تهذیب و تلطیف. خیال معارف عقلی را به ضبط می‌آورد و از اضطراب و انتشار بیهودهٔ آن جلوگیری می‌کند. همین‌سان شیشه، نور چراغ را از وزیدن باد و غیره نگه می‌دارد. روح عقلی در مقابل مصباح است، مرکز تابش انوار عقل. زیرا چراغ نیز نوری حسّی می‌پراکند. روح فکری در برابر شجره است. به این معنا که حیات فکری، درختی ماند پرشاخ و میوه که همه از اصل واحدی چون ساقهٔ درخت می‌رویند. درخت زیتون را بدین مناسبت آورده که روغنش پاکتر، صاف‌تر و پر شعله‌تر است از دیگر روغنها، و بهترین روغن چراغهاست. روح قدسی نبویّ در مقابل زیت است که به چنان درجه‌ای از صفا و خلوص رسیده است که نزدیک است بی‌تماس آتش، روشن شده، نور پراکند.

عزیز الدین نسفی از عرفای قرن هفتم نیز در تأویل زیبای خود از این آیه می‌نویسد:

ای درویش این قالب آدمی بمثابت مشکوة است و روح نباتی که در جگر است، بمثابت زجاجه است. ﴿الزجاجة کانّها کوکب دُرّی﴾ صفت روح نباتی است توقد صفت مصباح است که روح انسانی است، ﴿من شجرة مبارکة زیتونة لا شرقیة و لا غربیة﴾، صفت روح نفسانی است که در دماغ است. و روح نفسانی نه شرقی و نه غربی است، یعنی نه از قبیل اجسام است و نه از قبیل ارواح است.

ای درویش: اجسام غربی‌اند، از جهت آنکه غروب دارند و ارواح شرقی‌اند از جهت آنکه غروب ندارند. از جهت آنکه ﴿یکادُزیتها یُضیء و لولم تمسسهُ نارٌ﴾. الانسان الکامل، عزیز الدین نسفی، ص ۴۸۶

* * *

28) ابن‌سینا عقل قدسی را بالاتر از عقل بالمکله دانسته و معتقد است کسی به این مرتبه از عقل می‌رسد که قوهٔ حدسّ در او بسیار شدید باشد. و دربارهٔ اهمیّت این قوه می‌گوید: این امر یک قسم و سهمی از نبوت است، بلکه برترین قوای نبوت است و اولی این است که این قوه را قوهٔ قدسی نام نهند و این نیرو، برترین و بالاترین مراتب قوای نفس بشری است. الشفاء ۳۶۱/۱

قوهٔ قدسیه، مرتبهٔ اعلی و اشرف و اکمل نفس بشری است که بدون اکتساب، اشیاء و حقایق عالم را درمی‌یابد و آن مخصوص انبیاء اللّه است. مصطلاحات فلسفی صدر الدین

شیرازی، سجادّی، ۱۱۰ و ۱۹۲

قوهٔ قدسیه همان است که خدای متعال می‌فرماید: ﴿یکادُ زیتُها یُضیءُ و لو لم تَمسَسْه نارٌ﴾ الاسفار الاربعة، ۴۲۰/۳

* * *

29) سید محسن امین عاملی در کتاب أعیان الشیعه(۷۱/۳۰ و ۲۲۶) آورده است که:

کتاب رسائل إخوان الصفا متعدد است و مؤلفین آنها عبارتند از: ۱ـ ابو سلمةَ، احمدُ بنُ المجریطی م.۳۹۵ ۲ـ جماعتی که برخی آنها را شیعی، معتزلی و برخی حنفی می‌دانند. این کتاب شامل پنجاه و یک رساله است که توسط سید احمد خان هندی به فارسی ترجمه شده است. و در کل شامل علوم طبیعی، ریاضی، فلسفی، الهی و عقلی ترجمه شده است.

مؤلف در رسائل دیگر خود نیز، این تشنیع را بر غزالی عنوان کرده و متذکر شده است که برخی آراءِ اولیهٔ او، در حقیقت نشأت گرفته از آراء و اندیشه‌های اخوان الصفاست که خود، آنها را کافِر خوانده است. حجة الکلام لِایضاح محجّة الاسلام، غیاث الدین منصور دشتکی

* * *

30) مؤلف در تجلیهٔ سوم از مُجَلهٔ اُولیٰ از رسالهٔ اخلاق منصوری [۱۲ پ] می‌نویسد:

از حضرت مرتضوی که مدینهٔ علم را باب است و باب او طالبان یقین را مآب رضی اللّه عنه و کرّم اللّهُ وجهَه این معنی منقول است که اللّه تعالی، ملک را عقل داد، بی شهوت و غضب. و حیوان را شهوت و غضب داد بی‌عقل و انسان را هر دو داد. پس اگر انسان شهوت و غضب را مطیع و منقاد عقل گرداند و به کمال عقلی رسد، رتبهٔ او از ملک اعلی باشد... و اگر عقل را مغلوب شهوت و غضب سازد، خود را از مرتبهٔ بهایم فروتر اندازد.

و در ادامه به نقل از یکی از بزرگان می‌نویسد:

... شرف غیر کمال است.. اگر ملک بنابر قلّت وسائط و غلبهٔ احکام تجرّد، اشرف از انسان است، انسان به‌جهت جامعیت و احاطه، افضل و اکمل باشد.

امّا به منظور، اثبات افضلیت انسان بر مَلک از طریق تنزیل و تفسیر، در همان رسالهٔ مذکور با ذکر آیاتی از قرآن، به مسألهٔ خلافت انسان پرداخته و می‌نویسد:

غایت انسانی... خلافت الهی است، چنانچه مؤدّای نص کریم: ﴿انّی جاعلٌ فی الارض خلیفةً﴾ بقره: ۳۰ و فحوای: ﴿و هو الذی جعلکم خلائفَ فی الارض﴾ انعام: ۱۶۵، افصاح از آن می‌نماید.

و در کریمهٔ ﴿انّا عرضنا الأمانةَ علی السّمٰوات و الارضِ و الجبال، فأبینَ أن یَحمِلْنَها و أشفقنَ منها و حملَها الانسٰنُ اِنّه کان ظَلوماً جَهولاً﴾ احزاب: ۷۲، اگر امانت را حمل بر عقل یا

تکلیف کنند، چنانچه در تفاسیر مشهور مسطور است، بر اوّل متوجه می‌شود که جنّ و ملائکه با انسان در عقل شریکند و بر ثانی آنکه جنّ در تکلیف با انسان مساهم است. پس تحمل آن مخصوص انسان نباشد و از سیاق آیت اختصاص انسان به آن، فهم می‌شود. کما لا یخفی علی من له ذوق سلیم. بلکه حمل بر سریر خلافت الهی باید نمود که تحمّل أعبای آن را جز آدمی ضعیف در خور نبود.

مجلهٔ معارف، شمارهٔ ۳۸ پیاپی، مقالهٔ "اخلاق منصوری"، عبد اللّه نورانی، ۱۰۷ ـ ۱۰۹

* * *

31) سه گونه استدلال بر علم باری تعالی مطرح است: استدلالی که متکلمین عنوان کرده‌اند براین اساس است که خدای متعال فاعلِ افعال محکمه است و هر که چنین باشد، لزوماً عالِم است. این استدلال مبتنی بر دو مقدمه است. مقدمهٔ اول، حسّی است. به این توضیح که جهان یا فلکی است و یا عنصری. و آثار حکمت و اتقان در هر دو ظاهر و قابل مشاهده است. و مقدمهٔ دوم ضروریت است. زیرا ضرورت اقتضاء می‌کند که وقوع پی در پی فعلِ محکم متقن از غیر عالِم، ممکن نباشد. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علّامه حلّی، ۳۹۷

امّا حکماء نیز به دوگونهٔ دیگر به اثبات علم باری تعالی پرداخته‌اند: الف باری تعالی مجرّد است و هر مجردی نسبت به ذات خود و غیر خود داناست. ب هر موجودی غیر از او ممکن الوجود است. و از آنجا که علم به علت مستلزم علم به معلول است. و چون خدای متعال عالم به ذات خویش است لزوماً عالم به غیر خود نیز می‌باشد.

* * *

32) شاید زیباترین و رساترین بیان و ارائهٔ دلایل عقلی و نقلی بر اثبات وحدانیت فاعل، سخنان فیلسوف شهیر، ملاصدرا شیرازی باشد که اجمال آن را در ذیل آورده‌ایم:

ارتباط موجودات به یکدیگر بر رصف حقیقی و نظم حِکَمی دلیل است بر آنکه مبدع آنها واحد محض است. و چنانکه هر یک از اعضای شخص واحد انسانی، با آنکه از سایر اعضا به حسب طبیعت ممتاز است، امّا از آن حیثیت که به تألیف واحد مؤتلف، و به ارتباط واحد مرتبط‌اند و بعضی از بعضی نفع می‌برند و منتظَم در نظم واحدند، دالّند بر آنکه مدبِّر و ممسِک آنها از تفرّق و انحلال، قوهٔ واحده و مبدأ واحد است. همچنین اجسام و قوای عالم... از آنجا که در یک نظام، منتظَم و در میان آنها ائتلاف طبیعی هست، دلالت دارند بر آنکه مبدِع و مدبّر و ممسک رِباط ایشان واحد حقیقی است که آنها را بر پا می‌دارد، به همان قوّتی که آسمانها و زمینها را نگاه می‌دارد که از وضع و مکان خود زایل نمی‌گردند. زیرا اگر دو صانع

باشد، باید که صنع هریک از صنع دیگری ممتاز باشد. پس ارتباط، منقطع و انتظام مختل خواهد گردید. چنانکه حق تعالی می‌فرماید: ﴿إذاً لذَهبَ کُلُّ إلهٍ بما خلقَ و لَعلا بعضُهم علی بعضٍ﴾ مؤمنون: ۹۱

و نیز می‌فرماید: ﴿لوکان فیهما آلهةٌ الّا اللّه لفسدتا﴾ انبیاء: ۲۲ و شاید که ضمیر تثنیه راجع باشد به مجموع سماویات، خواه عقلی و خواه نفسی و خواه جسمی، و به مجموع ارضیات، خواه عنصری و خواه طباعی و خواه نفوسی.

الأسفار الأربعه، ۶ / ۱۰۰ ـ ۹۶ و مرآت الأکوان، احمد اردکانی، ۶۱۰ ـ ۶۰۹

علّامه حلّی نیز در اثبات وحدانیت خدای تعالی می‌نویسد:

بدان که اکثر عقلاء بر وحدانیت باری همسخن می‌باشند و دلیل بر آن عقل و هم نقل می‌باشد. دلیل نقلی آن روشن است. اما دلیل عقلی آن همان واجب الوجود بودن ذات اوست. اگر دو وجود واجب هر دو یکی باشند که مطلوب ثابت است و اگر متمایز از همدیگر باشند و دو وجود متمایز با هم به خلق این عالَم منظم مبادرت کرده‌اند مستلزم ترکیب است و باطل. مگر اینکه در این ترکیب هر دو وجود را ممکن بدانیم که البته خلاف فرض است. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ۴۰۵

* * *

33) این روایات مضامین متعدد دارد که در ذیل به برخی از آنها اشاره شده است:

الدیلمی عن الحارث النوفل: خلق اللّهُ ثلاثةَ أشیاء بیده: خلق آدمَ بیده و کتب التوارة بیده و غرس الفردوس بیده. کنز العمّال، متقی هندی، ۱۳۱/۶، روایت ۵۱۳۸

ـ خلق اللّه اربعةَ أشیاءَ بیده: خلق اللّه سبحانه جناتِ عدنٍ بیده و نصب شجرةَ الطّوبی فی الجنّة بیده و خلق آدمَ بیده و کتب التوراة بیده. الإختصاص، منسوب به شیخ مفید، ۴۵ بحار الأنوار، ۳۳۸/۹، روایت ۲۰

ـ عن أبی بصیر عن أبی عبد اللهعليه‌السلام قال: لو أنَّ اللّهَ خلق الخلق کلَّهم بیده، لم یحتجَّ فی آدمَ، أنّه خلقه بیده فیقول: ما منعک أن تسجد لما خلقتُ بیدی ص: ۷۵، أفتری اللهَ یبعث الأشیاءَ بیده. همان، ۱/۴، روایت ۱؛ ۱۵۳/۱۱، روایت ۲۹

و نیز روایات متعدد دیگر: همان ۱۶۱/۱۱، روایت ۵ ؛ ۱۶۳/۱۱، روایت ۷ ؛ ۴۱۹/۱۸، روایت ۵ ؛ ۲۴۹/۲۶ روایت ۵۶ ؛ ۱۳۵/۳۳، روایت ۴۲۰ ؛ ۲۴۴/۶۰ و ۲۷۴ ؛ ۹۷/۶۷، روایت ۱۵

روایات در معنی مشهور هستند، گرچه در الفاظ متفاوتند چنانچه برخی حکایت از

خلق سه چیز به دست خداوند دارند:، و برخی ۴ چیز و برخی خلقت ۵ چیز را عنوان کرده‌اند؛ به‌عنوان مثال در مسائل عبد الله بن سلّام از امام صادقعليه‌السلام آمده است:

... قال یا محمّد، فأخبرنی عن خمسة اشیاءَ خلقها اللّهُ بیده، ماهی؟ قال: یا ابی سلّام انّ الله عزّوجلّ خلق جنةَ عدنٍ بیده و غرس شجرةَ طوبی بیده و صَوَّرَ آدم بیده و کتب التوارةَ بیده و بنی السمواتِ بیده همان، ۲۴۳/۶۰

ایــن روایت، در کـتب عـرفانی مـثل الفـتوحات المـلکیه ابـن عـربی و مـصباح الأُنس ابن فناری، بارها مورد استناد قرار گرفته است. الفتوحات المکیه، ۱۲۲/۱ ـ ۲۹۵/۳، ۴۳۶ ـ ۲۰۹/۴ و شرح فصوص الحکمِ، داود قیصری، ص ۱۱۰۷

* * *

34) مستفیض: یکی از انواع خبر واحد است، که در تقسیم‌بندی اولیـه قسیم خـبر متواتر می‌باشد. در لغت مأخوذ از فاض ـ فیضاً و به معنی زیاد شد، جاری شد، پخش شد بوده و در اصطلاح به خبری گفته می‌شود که راویان آن در هر طبقه بیش از سه نفر باشند. برخی نیز بیش از دو راوی را در هر طبقه شرط استفاضه می‌دانند. شهید ثانی در کتاب الذکری ص ۴ و نیز در کـتاب الرعایة فی علم الدرایـه ص ۶۹، الحـقل السـابع، قـول اول را برگزیده است. و مامقانی سخن دوّم را ترجیح داده است. تلخیص مقباس الهدایة، علی اکبر غفاری، ۲۳

مامقانی می‌نویسد: علی بن محمد بن أبی المعالی درکتاب ریاض المسائل و نیز محمد حسن بن شیخ باقر نجفی، صاحب جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام زیاد بودن راویان در هر طبقه را معتبر ندانسته و تنها اتحاد معنی را شرط می‌دانند حتی اگر الفاظ متعدد باشد ..... خبر مستضیض نیز مانند متواتر به لفظی و معنوی قابل تقسیم است. وگاه خبر مستفیض را مشهور نیز می‌نامیده‌اند. تلخیص مقباس الهدایة، ۲۴

برخی نیز میان مستفیض و مشهور، تفاوت قائل شده‌اند و گفته‌اند مستفیض در ابتدا و انتهای تعداد راویان در هر طبقه از ابتدای سند تا انتها یکسان هستند و مشهور أعم از این است. قواعد التحدیث، محمد جمال الدین قاسمی، ۱۲۴

* * *

35) ابو الحسن، علی بن أحمد الواحدی النِشابوری، م. ۴۶۸، یکی از بـزرگان بـلاد

خراسان می‌باشد. وی اصالتاً از اهالی ساوه و یکی از فرزندان تجّار بوده که در نیشابور ولادت یافته است و در همان محل در پی یک بیماری سخت، در سن ۷۰ سالگی، در جمادی الآخرهٔ سال ۴۶۸، بدرود حیات گفت. الذریعة، ۴۳۲/۲ ، ۲۶۴/۴.

وی سه اثر تفسیری به رشتهٔ تحریر درآورده که عبارتند از: ۱ ـ البسیط در ۱۶ مجلّد. ۲ ـ الوسیط در ۴ مجلّد. ۳ ـ الوجیز ۱ مجلّد. همان، ۴۲/۲۵، کشف الظنون، حاجی خلیفه، ۴۶۰/۱. از میان این تفاسیر، تنها تفاسیر الوجیز و الوسیط به چاپ رسیده است.

از دیگر تصانیف واحدی می‌توان به اسباب نزول القرآن؛ تفسیر النبیﷺ و شرح دیوان المتنبی اشاره کرد الذریعة، ۳۱۹/۴ و ۲۷۶/۱۳.

صاحب الذریعه، پس از نقل مطالبی از معجم الأدباء ۲۶۰/۱۲ و ۲۶۷ می‌گوید:

اظهارات یاقوت حموی دلالت روشنی بر تشیّع واحدی دارد.

* * *

36) قال رسول اللّهﷺ: اِنّی لستُ کهیئتکم، انّی ابیتُ عندربّی یطعمنی و یُسقینی.

بحار الانوار، ۶۷ / ۲۵۳ / روایت ۸۸ و ۶ / ۲۰۸ و ۴۰۳ و ۱۶ / ۳۹۰

این حدیث در کتب اهل سنّت با مضامین ذیل ضبط شده است:

ـ انّی لستُ مثلَکم، إنّی ابیتُ یطعمنی ربّی و یسقینی فی مسند احمد بن حنبل و الصحیحین عن أنس الصحیح للبخاری عن ابن عمر و عن أبی سعید و عن أبی هریره عن عائشة. کنز العمال، ۳ / ۳۰ / روایت ۵۳۱۳.

ـ ایّاکم و الوصالَ. اِنّکم لستم فی ذلك مثلی. اِنّی أَبیتُ یطعمنی ربّی و یسقینی فاکْتَفُوا من العمل ما تُطیقونَ فی الصحیحین عن أبی هریرة. همان، ۳ / ۳۲، روایت ۵۳۲۱.

ـ لا تواصلوا فأیُّکم اراد أن یواصلَ فلیواصلْ حتّی السَّحَر، انّی لستُ کهیئتکم إنّی أَبیتُ لی مُطعِمٌ یُطعمُنی و ساقٍ یُسقینی فی مسند احمد بن حنبل، الصحیح للبخاری و السُنَن لِأبی داودعن أبی سعید. همان، روایت ۵۳۲۳

و نیز همان، ۳ / ۴۲ / روایت ۵۳۸۷، ۵۳۸۸ و ۸ / ۵۱۳ / روایت ۲۳۸۹۶ و التاجُ الجامع لِلأصول فی احادیث الرسول، ۲ / ۷۰

فیلسوف شهیر ملا صدرای شیرازی در این باره می‌نویسد:

اخبار و عبارتی که از رسول خداﷺ رسیده است همچون: اعرفکم بنفسه اعرفکم بربّه؛ من رآنی فقد رأی الحق؛ انا النذیر العریان؛ لی مع اللّه وقتٌ لا یسعنی فیه ملك مقرّب و لا نبیٌّ

مُرسل و یا أبیتُ عند ربّی یطعمنی و یسقینی، همگی حکایتگر شرافت نفس کمال یافته و قُرب آن به باری تعالی است. آنگاه که رسول اکرمﷺ می‌فرماید: ربّ أرِنی الاشیاءَ کما هی مقصود ایشان از رؤیت علم شهودی است. و روشن است که دعای پیامبرﷺ مستجاب است، کما اینکه دعای ابراهیم خلیل نیز به اجابت رسید. اما رؤیت فعل، منفکّ از رؤیت فاعل نیست، لیکن رؤیت ربّ الارباب در حد جسم و قوای معرفتی آن نمی‌باشد. وقتی پیامبر عظیم الشأن می‌فرماید: قلبُ المؤمن عرشُ اللّه، قطعاً منظور ایشان از قلب، همین تکه گوشت صنوبری شکل نیست. یکی از احبار از امیرمؤمنان علیؑ پرسش می‌کند که آیا خدایت را می‌بینی آن زمان که عبادتش می‌کنی؟ ایشان در پاسخ می‌فرمایند: وای بر تو، چگونه خدائی را عبادت کنم که او را نمی‌بینم؟! می‌پرسد: خدایت را چگونه می‌بینی؟! می‌فرمایند: وای برتو، دیده‌ها در مشاهدهٔ ظاهری با چشم ظاهری وی را نمی‌یابند. امّا قلبها به‌واسطهٔ حقائق ایمان او را می‌بینند. و این دیدن رؤیت عقلی است؟ که با قوای جسمانی میسّر نمی‌باشد. و یا زمانی که از ایشان می‌پرسند، دروازهٔ قلعهٔ خیبر را چگونه از جاکندی؟ می‌فرماید با قوه و نیروی ربّانی نه با نیروی جسمانی.
الاسفار الاربعة، ۸ / ۳۰۶ ـ ۳۰۸

ابن عربی نیز در اثبات خروج سالکین از قوای طبیعی و اثبات تجرد نفس و نیل به عالم ملکوت و دستیابی به نیروهای ملکوتی، به جسمانی بودن معراج پیامبر اشاره می‌کند و می‌نویسد:

معراج رسول اکرمﷺ جسمانی بوده است، از آن رو که خدای متعال وی را در این خصوص تمجید و مدح نموده است. اگر معراج تنها در رؤیا بود. نه مستوجب مدح می‌بود و نه انکار اعراب را در پی داشت. زیرا رؤیا برای هر انسانی و بلکه هر حیوانی میسّر است. و آدمی قادر است در رؤیا تا حد رؤیت اللّه نیز برسد. علاوه بر آن رسول گرامی خود بر سبیل مدح خویش می‌گوید: خدای متعال او را عروج بخشید تا آنجاکه به حدی رسید که صدای قلمها صریف الأقلام را می‌شنید. و آیات الهی را می‌دید. و این همان مطلبی است که خدای متعال خود فرمود: ﴿لِنُرِیَهُ من آیاتنا إنّه هو السّمیعُ البَصیر﴾ اسراء: ۱ مرجع ضمیر در انّه هو وجود مبارک رسول اکرم است، که به معراج برده شد و آیات خداوندی را رؤیت کرد و دید و شنید.

الفتوحات المکیه، باب ۳۱۶، ۳ / ۶۵ ـ ۶۱

* * *

37) مفسرینی همچون ابن عباس و مجاهد و سعید بن جبیر نیز معتقدند این عبارت کلام ایشان نبوده که به زبان آورده باشند. بلکه خداوند عظیم‌الشأن بر احوال همه موجودات این معنی را از قول ایشان نقل کرده است. إنّهم لم تکلّموا به ولکن علم اللّهُ ذلك من قلوبهم فأثنی علیهم.ـ کشف الاسرار و عدة الأبرار، ۱۰/۳۲۱؛ التبیان، ۱۰/۲۱۰؛

التفسیر الکبیر، ۲۴۶/۳۰؛ جامع البیان، الطبری، ۱۳۰/۲۹؛ الجامع لِأحکام القرآن، ۶۹۲۱/۹؛ معالم التنزیل، البغوی، ۴/ ۴۲۸؛ زاد المسیر، ابن الجوزی، ۴۳۸/۸؛ الدر المنثور، السیوطی، ۲۹۹/۶؛ تفسیر القرآن العظیم، ابن کثیر، ۴۵۵/۴

* * *

38) خدای متعال در آیاتی چند از قرآن کریم، بندگان مخلَص خویش را معرفی و توصیف نموده است و بدین‌سان اخلاص را امری ممکن و غیرمحال برمی‌شمرد از جمله:

۱ ـ حضرت یوسف. یوسف: ۲۴ ﴿انّه من عبادنا المخلَصین﴾

۲ – آنانکه هرگز دل به اغوای شیطان نمی‌سپارند. حجر: ۴۰ و ص: ۸۳ ﴿الا عبادَك منهم المخلَصین﴾

۳ ـ حضرت موسی. مریم: ۵۱ ﴿انّه کان مخلَصاً و کان رسولاً نبیّاً﴾

۴ ـ حق پویان و بهشتیانی که با تصدیق پیامبران هرگز طعم عذاب أُلیم را نچشند. صافات: ۴۰ ﴿إلّا عبادَ اللّه المخلَصین﴾

۵ ـ آنان‌که در طریق گمراهی و ضلالت پدران خویش ره نپویند. صافات: ۷۴

۶ ـ آنان‌که جز خدا را به ربوبیت نخوانند. صافات: ۱۲۸

۷ ـ آنان‌که برای خدای تعالی، پسران و دختران، از پیش خود نتراشند. صافات: ۱۶۰
و به تعبیر علّامه طباطبائی (المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۱ / ۱۳۴)، مخلَص یعنی صاحبدلی که جای خالی برای غیر خدای ندارد.

* * *

39) سطح زیرین هر جسمی را محوی و سطح بالایی آن را حاوی نامند. در علم نجوم، هر فلک مافوقی حاوی فلک مادون خود و مادون، محوی مافوق است. مثلاً فلک الأفلاک حاوی فلک ثوابت و فلک ثوابت محوی است. فرهنگ معین، ۳۹۲۹/۳ لازم به ذکر است که قدما: در اثبات اینکه علل تحقق اجسام، عقول مفارق از ماده هستند ابتدا اجرام سماوی را به حاوی و محوی تقسیم کرده و آنگاه با اثبات امتناع وجود خلأ استدلال می‌کنند که علت قرارگرفتن حاوی برای محوی محال و ناممکن است. الاشارات و التنبیهات، ابن‌سینا، نمط ششم، فصل ۳۱. لذا به نظر می‌رسد تشبیه مذکور تنها از جهت شمول و احاطهٔ عنایات الهی بر اهل بهشت باشد.

* * *

40) مؤلف، پیش از این به چهار امر اشاره کرده بود که حائز اهمیت بودند:

اول: چگونه قدحهای بهشتی هم از جنس نقره و هم از جنس بلور می‌باشند. در حالیکه این دو، جوهر و اصلی متفاوتی دارند؟

دوم: فاعل تقدیر چه کسی است؟

سوم: علت تأکید تکرار قواریر چیست.؟

چهارم، علت اعادهٔ مصدر در "قدّروها تقدیراً" چه می‌باشد؟

وی پس از تبیین موضوع اوّل و دوّم، فهم امر سوم را به فهم موضوع اوّل و فهم أمر چهارم را به دریافت موضوع دوّم موکول کرده است.

با این توضیح که، تکرار و تأکید قواریرَا، از آن سبب است که این جامها را دو ویژگی است. همچون نقره درخشان و چون بلور، زلال و شفافند. و آنکه آنها را از شراب بهشتی، به اندازه پر می‌کند از یک سو ساقی شراب است و از سوئی نوشندهٔ آن. و بدین‌سان علت اعادهٔ مصدر در قدّروها تقدیراً نیز روشن می‌گردد.

* * *

41) مَشُور: عسل جمع آوری شده از کندو.

شار العسلُ، یشورُ: استخرجَه من الوَقْبَة. لسان العرب، ۴۳۴/۴

در دیوان کبیر أعشی، روایت بیت از میمون بن قیس تحت شماره ۹۳ چنین است:

کأنَّ جـنیّاً مـن الزَّنـجبیلِ   خالط فـاها و أرْیـاً مشـوراً

و دیگر منابع روایت بیت به شکل

کـأنَّ القـرنفُلَ و الزَّنـجبیـ   ـلاٰ باتابفیها و أرْیاً مشـوراً

ضبط شده است. معانی القرآن، الزجّاج، ۵ / ۲۵۹، التبیان، ۱۰ / ۲۱۴، الکشّاف، ۴ / ۶۷۲

* * *

42) ابن اعرابی می‌گوید: واژهٔ سلسبیل را تنها از زبان قرآن شنیده‌ام.

زجّاج نیز معتقد است: سلسبیل نام چشمه‌ای است در بهشت که به دلیل صفت آن یعنی نهایت روانی، به این نام نامگذاری شده است.

لسان العرب، ۱۱ / ۳۴۰ و ۳۴۴، معانی القرآن، الزجّاج، ۵ / ۲۶۰، معالم التنزیل، البغوی، ۴

/ ۴۳۰، البحر المحیط، ۸ / ۳۹۳، مجمع البیان، ۱۰ ـ ۹ / ۶۲۲، التـفسیر الکـبیر، ۳۰ / ۲۵۰، التبیان، ۱۰ / ۲۱۵

* * *

43) مرحوم مجلسی در بحار الأنوار ۸ / ۹۲ این روایت را این‌گونه نقل می‌کند:

قد ورد فی الصحیح عن النبیّ صلّی الله علیه و آله قال: إنَّ اللّهَ یقولُ: أعددْتُ لِعبادی الصالحینَ ما لا عینٌ رأتْ و لا أُذُنٌ سمعَتْ و لا خطرَ علی قلبِ بَشَرٍ، بَلْهَ ما اطَّلعتُکم علیه إقرَؤُوا إنْ شِئتُم فلا تعلمُ نفسٌ ما أخفی لهم من قُرَّةِ أعْیُنٍ. سجده: ۱. بخاری و مسلم نیز هـر دو ایـن روایت را نـقل کرده‌اند.

توضیح: ابن الانباری می‌گوید: بَلْه دارای ۳ معنی می‌باشد: ۱ ـ به مـعنی عَـلیٰ، قـول فرّاء، و به‌عنوان حرف جرّ محسوب می‌شود. ۲ ـ به معنی أَجَلْ، قول لیث، و در حدیث فوق الذکر به همین معناست و حدیث به صورت بَلْهَ مااطَّلعتم علیه ضبط شده. ۳ ـ از اسماء فعل و به معنی دَعْ و اتْرُك، قول ابن ایثر، می‌باشد. لسان العرب، ۱۳ / ۴۷۸

در کتب اهل سنّت نیز روایت فوق با ضبطهای متفاوت مشاهده می‌شود، از جمله:

ـ لمّا خلق اللهُ عزّوجلّ جنّةَ عدنٍ خلق فیها ما لا عینٌ رأتْ و لا خطَرَ علی قلبِ بشرٍ ثم قال لها تکلّمی، قالت: ﴿قد افلح المؤمنون﴾.

عن ابن‌عباس زاد: قالت انا حرامٌ علی کلِّ بخیلٍ و مُراءٍ

کنز العمال، ۱ / ۵۵، روایت ۱۷۵ ؛ ۱۴ / ۴۵۴، روایت ۳۹۲۳۶ و ۳۹۲۴۱؛ ۱۴ / ۴۵۹ روایت ۳۹۲۵۹؛ ۱۴ / ۴۶۰، روایت ۳۹۲۶۳؛ ۱۴ / ۴۶۱، روایت ۳۹۲۶۶

ـ عن ابن عباس: أنّ النبیَّ قال حینَ خلق اللّٰه الجنَّةَ، خلق فیها مالا عین رأت و لا خطر علی قلب بشرٍ. ثم قال لها تکلّمی. فقالتْ: ﴿قد افلح المؤمنون﴾. همان، ۱۴ / ۶۴۵ روایت ۳۹۷۷۱

ـ عن أبی سعید عن النّبی: قال رسولُ الله صلّی الله علیه و آله إن اللّهَ اعدَّ لعباده الصالحین مالا عینٌ رأتْ و لا أُذُنٌ سمعتْ و لا خطر علی قلب بشرٍ.

همان، ۱۳ / ۳۹۸، روایت ۳۷۰۶۹؛ ۱۵ / ۷۷۸ روایت ۴۳۰۶۹ و ۴۳۱۱۹

* * *

44) قرائت نافع و حمزه و روایت أَبان از عاصم، «عالیْهم» به سکون یاء می‌باشد. در این صورت «عالیهم» مبتدا و خبر آن «ثیابُ سندسٍ» خواهد بود.

اما دیگران، «عالیَهم» قرائت کرده‌اند، بنابر حال بودن آن. برخی از مفسرین مانند فخر رازی ۴ احتمال را در مورد ذوالحال مطرح کرده و عده‌ای دیگر چون "زجّاج" تنها به دو احتمال اشاره نموده‌اند. مؤلف از این میان تنها یک احتمال را مرجَّح دانسته است. و آن اینکه ذوالحال مرجع ضمیر «هم» در عبارت «یطوف علیهم» باشد که همان ابرار خواهند بود. یعنی: یطوف علی الأبرار ولدانٌ مخلّدونَ، علی الأبرار ثیابُ سندسٍ. التفسیر الکبیر، ۳۰ / ۲۵۳؛ أنوار التنزیل، ۲ / ۵۲۷، الکشّاف، ۴ / ۶۷۳، مجمع البیان، ۱۰ ـ ۹ / ۶۱۹؛ معانی القرآن، الزّجّاج، ۵ / ۲۶۰، الجامع لأحکام القرآن، ۱۹ / ۱۴۶، النشر فی القراءات العشر، ابن مجاهد، ۲ / ۳۹۶، الوسیط، الواحدی، ۴ / ۴۰۴

* * *

45) همان‌طور که چشمه‌ها از لحاظ زلالی و فزونی و شدّت آب متفاوتند، چشمه‌های أنوار الهی نیز با یکدیگر تفاوت دارند. برخی کافوری با طبیعتی سرد و بعضی زنجبلی با طبیعتی گرم می‌باشند. همچنین روح بشری پیوسته از چشمه‌ای به چشمهٔ دیگر و از نوری به نور دیگر منتقل می‌شود. و تردیدی نیست که اسباب و علل در ارتقاءِ به واجب‌الوجود که نور مطلق است، متفاوتند، لذا آنگاه که روح به آن مقام رسید که از شراب طهور بنوشد، مزهٔ آنچهٔ پیش از این نوشیده بود، از دهانش می‌رود. چراکه هر نوری در مقابل نور جلال باری تعالی و کبریائیش، مضمحل و نابود است. و این آخرین سیر صدیقین می‌باشد و بالاترین درجهٔ ارتقاء ایشان به کمال، و به همین دلیل ثواب أبرار را با این کلام پایان بخشیده است که ﴿سقاهم ربّهم شراباً طهوراً﴾.

التفسیر الکبیر، ۲۵۵/۳۰، روح المعانی، آلوسی، ۲۹ / ۱۶۴

* * *

46) قوهٔ متخیله دارای ویژگیهایی است که تغایر آن را با قوای دیگر روشن می‌سازد:

اوّلاً: مغایر با خیال است. زیرا این قوه در صورتهای انعکاس یافته در خیال تصرف کرده آنها را ترکیب یا تفصیل می‌کند.

ثانیاً: مغایر با حس مشترک است. زیرا حس مشترک تنها قادر به درک صورتها ست نه معانی. و خیال نیز تنها حافظ صُورِ موجود در حس مشترک است و نمی‌تواند به ادراک یا حفظ معانی پردازد.

ثالثاً: مغایر با حافظه است. زیرا حافظه، تنها نگهدار معانی جزئی است.
و درکل قوهٔ متخیله از صور به معانی و از معانی به صُوَر در حرکت است.
عین القواعد، علّامه حلّی، ۳۸۲ـ ۳۸۵

* * *

47) از دیدگاه فلسفه، روحانیت انسان است که امکان وحی را ثابت می‌کند. چرا که انسان دارای آثار و صفاتی است که گاه با جنبهٔ جسمانی او سنخیّت ندارد و از آن فراتر است.

علّامه حلّی در شرح حکمة العین ص ۲۴۱ می‌نویسد:

حکما در اثبات نبوت و امکان معجزات و وحی، روشی خاص دارند، مبتنی بر این اصل که آدمی می‌تواند امور ناپیدا را فراگیرد و حوادث آینده را دریابد. این قاعده بر چند مقدمه پایه‌ریزی می‌شود:

۱ ـ انسان دارای قوهٔ متخیّلة است و بدان ترکیب یا تفصیل می‌کند. و ظیفهٔ این قوه این است که از امور کلی با اشیاءِ جزئی حکایت کند.

۲ ـ وجود قوه‌ای به نام "حس مشترک" انسان را قادر می‌سازد که صُوَر جزئی محسوس را دریابد. و در هنگام احساس، آن صورت جزئی را منعکس سازد.

۳ ـ نفس انسانی ـ به شرط حصول استعداد و نبودن مانع ـ می‌تواند به همان صورتی نقش پذیرد که در عالم عقل از او ترسیم شده است.

زمانی‌که نفس به عقل فعال پیوست، صورتی کلی را درک می‌کند. قوهٔ متخیله، از این صورت کلی، صورتی جزئی که بیانگر و مناسب آن باشد، ایجاد می‌کند و آن را به قوهٔ حس مشترک می‌سپارد. و بدین ترتیب این صورت، تجسّم یافته و مشاهده می‌گردد و اگر مانعی در کار نباشد این احساس همیشگی خواهد بود. اگر بیماران،گرمازدگان یا روان پریشان صورتهایی را مشاهده می‌کنند که در عالم خارج، تحقق نیافته‌اند، به همین دلیل است که حس مشترک می‌تواند از صورتهای مخزون در خیال، نقش گیرد و اگر همانند زمان خواب، عاری از نقش صورتهای خارجی باشد آنچه از طریق حواس خارجی بدان منعکس می‌شود تنها جذب باطن می‌گردد. وگاهی آدمی این توانائی را دارد که در بیداری نیز خود را از این نقشهای جزئی رها ساخته و بدون توجه به صورتهای حسی، تنها به امور مجرد تعلق یابد. وحی و خواب از این جهت به یکدیگر شبیه هستند که هردو فراوردهٔ باطن می‌باشند اما متفاوت از یکدیگرند از این جهت که وحی همیشه صادق است، امّا خواب به دلائلی چندگاه کاذب می‌باشد.

اما این سخن علامه که وحی و خواب هر دو فراوردهٔ باطن می‌باشند مطلبی است نیازمند شرح و تفصیل. زیرا در غیر این‌صورت نمی‌توان به‌سهولت مرزی میان وحی بر انبیاءِ و اوهام مجانین قائل گشت.

عبدالکریم زنجانی نیز در این خصوص می‌نویسد:

ملخّص مقالهٔ بعضی فلاسفهٔ صوفیه در موضوع وحی که مردم را به ضلالت انداخته‌اند چنین است:

چون حس مشترک مانند آئینه، دو رو: وجه داخلی و وجهی خارجی، دارد، پس انطباع صورتها در آن از طریق داخل نیز ممکن است، مثل طریق خارج. و چون حقیقت ابصار و مشاهده همان انطباع صورت در حسّ مشترک می‌باشد، گرچه از طریق داخل بوده باشد. و شرط نیست از طریق خارج بودنش، زیرا که مشاهَد بالذّات همان صورت منطبع در حسّ مشترک است و صاحب آن صورت که در خارج و مادی می‌باشد، مشهود بالعرض است. پس نفوس نورانیهٔ انبیاء به‌جهت قلّت علائق جسمیّه و حواجز مادیّه و به سبب احاطهٔ آنها به جوانب متجاذبه، اتصال به مبادی عالیه دارند. آنچه به سبب این اتصال از عالم غیب به صورت کلیه اخذ می‌نمایند، قوهٔ خیال که محاکات در او طبیعی می‌باشد، آن صورت کلیه را در خودِ خیال به‌صورت جزئیه منطبع می‌نماید و به حس مشترک منتقل می‌کند. پس محسوس و مشهود می‌شود. زیرا حقیقت احساس و مشاهده، انتقاش و انطباع صورت در حس مشترک می‌باشد، خواه به طور صعود از عالم ماده به‌واسطهٔ حس ابصاری ظاهر بوده باشد و خواه به‌طور نزول از عالم نفس به خیال و حس مشترک، از طریق داخل باشد. بدین ترتیب فلاسفه این وحی را که وحی صریح می‌نامند، شبیه اوهام مجانین تصور نموده‌اند.

برخی نیز چون قاعدهٔ الواحدُ لا یصدُرُ منه الّا الواحد را مسلّم دانسته‌اند، به حکم همین قاعده و برای ربط حادث به قدیم، به اثبات عقول دهگانه پرداخته و آنها را عقول طولیه نامیده‌اند. هر عقل سابق را علت وجودِ عقل لاحق، و عقل عاشر را عقل فعّال نام نهاده و عقل فعّال را مدبّر کلیهٔ عالم تکوین دانسته‌ند. لذا بنابر اصول خویش، وحی را نیز منحصر به مأخوذ از عقل فعّال دانسته و به همین سبب معتقدند جبرئیل در لسان شارع، عبارت از عقل فعال می‌باشد. و عقل فعال مجرّد صرف است، و به هیچ وجه قابل مشاهده و انطباع در قوای نفسانی نمی‌باشد.

حاصل این سخن آن است که مشاهده و احساس جبرئیل یعنی عقل فعال به‌واسطهٔ خیال از طریق انطباع داخلی حاصل شده است.

آنگاه خود در مقام پاسخ به شبههٔ ایجاد شده می‌گوید:

ما می‌گوئیم: اولاً ما معتقد به وجود مجردات صرف مثالیه می‌باشیم، لیکن اِعداد عقول عشره و علیت هر سابق آنها برای لاحق و مدبر بودن عقل عاشر برای کلّ تکوین، همه دعاوی بدون دلیل می‌باشند. دلیل عقلی و نقلی به این معنی نیست. بلکه از عقل و شرع خلاف این معنی ثابت شده است. ← النجم: آیات ۱۳، ۱۷ و ۱۸

و سرانجام در مقام تفصیل برآمده و وحی پیامبری را در دو قسم: وحی شهودی و وحی انکشافی قابل تفلیک شمرده می‌نویسد:

در علم کلام و فلسفهٔ الهی با براهین قطعی روشن شده که نفس نبویّه به دلیل زیادی صفا و فرط لطافت و شدت نورانیت و کمال تجرّد، اتّصال مستمر به مجردات عالیه و اتحاد کامل با روح القدس دارد. همهٔ حجابهای مادی از جمله قوای ظاهری و بدن نمی‌تواند در مقابل آن شدت صفای نفسانی حاجب و مانع باشد. به همین جهت نفس نبویه، کلیهٔ صور مثالی و مُثُل نوری و اجسام لطیف غیر مادی و اشکال غیر هیولانی چون اصناف ملائکه و امنای وحی و سایر مجردات برزخیه را که قابل مرئی شدن برای انبیاء و اوصیاءِ می‌باشد، مشاهده می‌فرماید. و این مشاهده به‌طور عادی به‌واسطه انطباع صور آنها در بنطاسیا، حسّ مشترک، از طریق خارج به‌واسطهٔ حسّ ابصاری می‌باشد. و همچنین اصوات و کلمات آنها را از آیات و احکام و غیره می‌شنود. به‌جهت آنکه قوای ظاهری و باطنی هر نفسی در قوت و شدت و صفا، تابع و مناسب آن نفس می‌باشد و به مفاد النفسُ فی وحدتِها کلُّ القوی، جمیع قوی و مشاعر ظاهریه و باطنیهٔ شئون نفس ناطقه هستند... لذا در مشاهده و سماع انبیاء چون مشاهده اعیان و نفس حقایق به‌طور حقیقت واقع شده است، به هیچ‌وجه خطائی در آنها ممکن نخواهد شد. این قسم وحی شهودی است و در دو صنف مندرج است: ۱ ـ وحی القرآن ۲ ـ وحی الحدیث و السنة.

امام قسم دوم، یعنی وحی انکشافی:

نفس نبویه به سبب استغراقش در عالم غیب و اتصال مستمر به کلیهٔ مجردات عالیه و عقول مجرده و سایر عوالم جبروت . . . مطالب غیبیه از آن عالم و از عقل فعّال و غیره برای او مکشوف می‌شود و چون این مجردات محضه قابل مشاهده و إبصار عادی نیستند، پس این علوم منکشفه و مستفاده از ایشان برای نفس نبویه نظیر انعکاس اضواء در مرایا حاصل می‌شود. و لهذا این نحو از علوم نبویه و معلومات غیبیه‌اش در حصولش، مستغنی می‌باشند از کلیهٔ قوی و اصلاً امکان ندارد انعکاس آنها در آلات مادّیه و انطباعش در قوای نفسانیه از قبیل بنطاسیا حسّ مشترک و خیال و غیره، حتی از طریق داخل چنانکه بعضی فلاسفه گفته‌اند. زیرا انتقاش و انطباع در حسّ مشترک که مانند آئینه ذووجهین است، از طریق داخل، فقط در اموری ممکن است که خیال و وهم مدخلیتی در آنها داشته باشند و به سبب قوت خیال و شدت واهمه از راه داخل در بنطاسیا حسّ مشترک متنقّش و منطبع می‌گردد و حالت مشاهده حاصل می‌گردد. چنانچه در مجانین، مرتاضین و غیره پیدا می‌شود. لیکن چون علوم نبویّهٔ مذکوره صرف انکشافِ حقایق واقعیه بأعیانها از روی حقیقت و واقعیت از ناحیهٔ مجردات محضه به انعکاس حقیقی در نفس نبویه حاصل می‌شود و اصلاً قوهٔ وهم و خیال را در حصول آن مدخلیتی نیست، پس انطباع صور آنها در حس مشترک ممکن نخواهد بود. کتاب الوحی و الإلهام، ۲۰-۳

* * *

48) دحیة بنُ خلیفة الکلبیّ

ابن سکیت آن را دِحَیْةَ الکلبی خوانده و دیگران دَحْیَة یا دَحَیْةَ یا دِحْیَة تلفظ کرده‌اند. برخی نیز اصل این کلمه را فارسی و به معنی سیّد و یا فرماندهٔ سپاه دانسته‌اند. لسان العرب، ۲۵۲/۱۴

ابن الأعرابی: دَحْیة و دِحیة پسران معاویه بن بکر بن هوازن هستند. همان، ۲۵۳

الطُّریحی: دِحیةُ بن خلیفةِ الکلبی، رضیعُ رسول اللّهﷺ. کان جبرئیل یأتی النبیَّﷺ فی صورته و کان من اجملِ الناس. مجمع البحرین، ۱۳۶/۱

بیانات قرآن حاکی از این است که محمّدﷺ دو بار، جبرئیل را به صورت حقیقی و اصلی خویش رؤیت کرد. بار اوّل در آغاز وحی، او را در افق آسمان دید در حالی‌که از مغرب تا مشرق را پوشانده بود.

﴿... و هو بالأُفق الأَعلی، ثم دَنی فتدلّی فکان قاب قوسَین أوْ أدنی. فأوحی الی عبده ما أوحی...﴾ نجم: ۸ ـ ۵

و نیز می‌فرماید: ﴿إنّه لقولُ رسولٍ کریم... و لقد رآهُ بالأُفقِ المبین﴾ تکویر: ۲۳ ـ ۱۹

و بار دیگر، شاید در شب معراج، ﴿و لقد رآه نزلةً اُخری، عندَ سدرة المنتهی، عندها جنةُ المأوی﴾ نجم: ۱۵ ـ ۱۳. الدر المنثور، السیوطی، ۱۲۳/۶، مجمع البیان، ۲۶۱/۹، تفسیر الصافی، فیض کاشانی، ۸۷/۵

و در مواقع دیگر، جبرئیل جز به‌صورت انسانی زیبا در برابر محمّدﷺ ظاهر نشد.

محمّدﷺ خود فرمود: فرشته، گاهی به صورت یک انسان در برابر من مجسم می‌شد و با من سخن می‌گفت. صحیح بخاری، ۱ / ۳

روایات متعدد حکایت از این دارند که آنگاه که جبرئیل در برابر محمّدﷺ مجسم می‌شد، به صورت دحیه فرزند خلیفهٔ کلبی بود. و به تعبیری صحیح‌تر، در صورتی شبیه به دحیهٔ کلبی، تجسّم می‌یافت. اُسدُ الغابة فی معرفة الصحابة، ابن اثیر الجزری، ۲ / ۱۵۸

ابن حجر می‌گوید: دحیهٔ کلبی، زیباترین مردم مدینه بود و هر وقت در شهر می‌گشت دختران به تماشای او بیرون می‌آمدند. الإصابة فی تمییز الصحابة، ابن الحجر العسقلانی، ۴۷۳/۱

و نقل است که پیامبرﷺ به اصحاب خویش می‌فرماید: اذا رأیتم دحیةَ الکلبی عندی فلا یَدْخُلَنَّ علیَّ اَحَدٌ. بحار الانوار، ۳۷ / ۳۲۶

مرحوم مجلسی می‌نویسد:

از کلمات شیخ مفید چنین برداشت کردم که وی براین مطلب صحّه گذاشته است که خدای متعال قادر است، جنّ یا ملائکه را به گونه‌ای خاص به رؤیت برخی مردم برساند، چنانکه در اخبار مستفیض است که ابلیس برای اهل دار الندوه در صورت پیر مردی از اهل نجد مجسم

شد و همچنین در روز جنگ بدر، در شکل سراقه ظاهر گشت.
همچنین جبرئیل برای اصحاب رسول خدا، به هیئت دحیهٔ کلبی نمایان می‌گشت و این تغییر صورت برای خداوند محال نیست بلکه نوعی امتحان است. همان، ۱۹ / ۲۳۸

برخی روایات سخن از این دارند که علی علیه‌السلام، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را در حالی می‌دید که سر بر زانوی دحیهٔ کلبی نهاده بود. و پیامبر می‌فرمود: آنکه تو دیدی دحیه نبود بلکه جبرئیل بود. همان، ۲۲/۳۳۱؛ ۳۷/۲۹۵؛ ۱۸/۲۶۸

و همان، ۲۲ / ۴۰۰ ؛ ۲۸ / ۸۶، الکافی، ۲ / ۵۸۷، روایت ۲۵، ارشاد القلوب، الدیلمی، ۲/۲۳۷، بحار الانوار، ۳۷ / ۳۲۶، ۳۲۲، ۳۰۷ ؛ ۳۹ / ۶۹ ؛ ۴۰ / ۱۱، ۱۶، ارشاد القلوب، الدیلمی، ۲/ ۱۳۷.

همچنین در کتب اخبار نقل است که دحیة بن خلیفهٔ کلبی، سفیر اعزامی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بود به قیصر روم.

أُسد الغابة فی معرفة الصحابة، ابن الأثیر، ۲ / ۱۵۸، تاریخ یعقوبی، ۲ / ۷۷، تاریخ الطبری، ۲ / ۶۴۲ـ۶۵۱، ۴ / ۲۸۲ ؛ ۲/۵۸۳

وی در جنگ بدر شرکت نداشته، امّا در همهٔ صحنه‌های کارزار بعد از آن به همراه رسول اللّه حضورد اشت تاریخ طبری، ۱۱ / ۵۳۴ و تا عصر معاویه در قید حیات بوده است.

* * *

49) متن روایت تا حدودی با آنچه در کتب اهل سنت و نیز کتب شیعه نقل شده است تفاوت دارد. گرچه مشابه به همین الفاظ نیز در کتب شیعه، وجود دارد لکن با توجه به روایات دیگر شیعی که از لحاظ متن، مطابق روایت اهل سنّت است، به نظر می‌رسد، الفاظ صحیح روایت غیر از آن است که در متن تفسیر بیان شده است. حال به منظور ایضاح مطلب به برخی از این روایات اشاره می‌کنیم:

۱ ـ روی مسلم و ابن ماجه عن أبی هریرة:
انّ اللّٰه تعالی لا ینظرُ الی صورکم و أموالکم و لکن انّما ینظرُ الی قلوبکم و أعمالکم
کنز العمال، ۳ / ۲۳، باب الإخلاص، روایت ۵۲۶۲
۲ ـ روی الحکیمُ عن یحیی بنِ أبی کثیر، مرسلاً:
اِنّ اللّٰه تعالی لا ینظرُ الی صورکم و لا إلی اموالکم و لکن ینظرُ الی قلوبکم و اعمالکم. فمن کان له قلب صالحٌ تحنَّنَ اللّٰهُ علیه. همان، ۳ / ۴۲۱، باب الإکمال، روایت ۷۲۵۷

۳ ـ روی أنس بن مالک عن رسول اللّهﷺ انّه قال:

یحسب المرءُ من الشّرّ... اِنّ اللّهَ لا ینظرُ الی صورکم ولکن ینظرُ الی قلوبکم و أعمالکم.

شرح نهج البلاغه، ابن أبی الحدید، آل البیت، ۲ / ۱۸۱

۴ ـ مرحوم مجلسی از کتاب مکارم الأخلاق تألیف "ابو نصر، حسن بن فضل بن حسن طبرسی" ص ۴۵۸، نقل می‌کند:

پدرم...فضل بن حسن می‌گوید: این اوراق وصیت رسول اللهﷺ است به ابوذر که خبر آن را شیخ مفید ابو الوفاءِ عبد الجبار بن عبد الله المقری الرازی به من رساند و اجازهٔ آن را شیخ اجل، حسن بن حسین بن حسن بن بابویه؛ صادر کرد. فرمودند: شیخ اجل، ابو جعفر محمد حسن طوسی آن را بر ما املا نمود. و شیخ عالم، حسین بن فتح، واعظ جرجانی در مشهد الرضا می‌گوید: امام ابو علی حسن بن محمد طوسی فرمود: پدرم شیخ ابوجعفر؛ این حدیث را برایم نقل کرد که گروهی از ابو المفضل محمد بن عبد الله بن محمّد بن المُطّلب الشیبانی نقل خبر کرده‌اند که گفت: رجاء بن یحیی العبرتائی در سال ۳۱۴ سال وفات وی نقل کرده از محمد بن حسن بن شمون از عبد الله بن عبد الرحمن الأصم از فضل بن یسار از وهب بن عبد الله الهنائی از ابو حرب بن أبی الأسود از ابو الأسود: به ربذه و نزد ابوذر، جُندب بن جناده؛ رفتم. ابوذر به من گفت: روزی در هنگامهٔ ظهر، در مسجد رسول اللهﷺ به خدمتش رسیدم. در مسجد غیر از او و نیز علیّ که درکنارش نشسته بود، کس دیگری ندیدم. از خلوت بهره جسته عرض کردم، یا رسول الله، پدر و مادرم به فدایت، وصیتی فرما که مرا سودمند باشد.

آنگاه متذکر وصیّت طولانی رسول خدا شده که در ضمن آن پیامبرﷺ فرموده‌اند:

یا اباذر، انَّ اللّهَ تبارك و تعالی لا ینظرُ الی صورکم و لا الی اموالکم، و لکن ینظرُ الی قلوبکم و أعمالکم.... بحار الأنوار، ۷۷/ ۹۰ ـ ۷۵، روایت ۲

همین روایت در جلد ۷۰، صفحهٔ ۲۴۸، روایت ۲۱ با این الفاظ ضبط شده است:

۵ ـ از کتاب جامع الأخبار، تألیف احتمالاً محمد بن محمّد شعیری: عن أبی عبد اللّه؛ قال: اِنَّ المؤمنَ لیخشعَ له کلُّ شیءٍ ...و قال رسولُ اللهﷺ: انّ اللّه لا ینظرُ الی صُوَرکم و اعمالکم و انّما ینظرُ الی قلوبکم.

و تنها همین ضبط أخیر با آنچه مؤلف در متن آورده. تطبیق دارد. لذا به نظر می‌رسد در ضبط اعمالکم تصحیفی صورت گرفته باشد.

***

50) روشن است که مفسِّر، تشدید أسر را به معنای استناد و وابستگی تام نظام همه

موجودات به علم الهی می‌داند.

و حال آنکه مفسرین دیگری همچون فخر رازی، بیضاوی، زمخشری و غیره آن را عبارت از اتصال اعضاء آدمی به یکدیگر و ارتباط محکم و وثیق میان مفاصل، توسط رشته‌های عصب پنداشته‌اند.

التفسیر الکبیر، ۳۰ / ۲۶۱، انوار التنزیل، ۲ / ۵۲۸، الکشّاف، ۴ / ۶۷۵

اما نکتهٔ دقیقی که مفسّر بدان اشاره می‌کند نکته‌ای است در علم منطق و متدلوژی. و آن این است که لازمهٔ صادق بودن قضیهٔ $p \Rightarrow q$، صادق بودن هر دو جزءِ شرط، فعل شرط و جزای شرط، نمی‌باشد. به عبارت دیگر اثبات صدق وابستگی تام نظام موجودات به علم و ارادهٔ الهی، مستلزم تحقق قطعی تبدیل خلائق نیست. و یا به عبارت دیگر اگر تبدیل خلائق صورت نگیرد به‌واسطهٔ این است که مشیت الهی بر این امر تعلق نگرفته است. نه جزای شرط تحقق یافته نه فعل شرط، همچنانکه در آیهٔ ﴿لو کان فیهما آلهةٌ الّا اللهُ لفسدتا﴾ انبیاءِ: ۲۲ نیز چنین است.

"زمخشری" می‌گوید: حق این بود که شرط با «اِن» آغاز شود نه با «اذا» همانطور که در آیات دیگر می‌فرماید: ﴿اِن یشأ یذهبْکم﴾ انساءِ: ۱۳۳ و یا ﴿اِنْ تتولّوا یستبدلْ قوماً غیرَکم﴾ محمّد: ۳۸.

فخر رارزی به این بیان اعتراض کرده می‌گوید: این کلام کشّاف، طعن به لفظ قرآن است، زیرا گرچه اِن و اذا هر دو حرف شرطند: امّا حرف اِن در مورد شرطی که وقوع آن معلوم و قطعی است به‌کار نمی‌رود، لذا نمی‌گوئیم: اِنْ طلعت الشمسُ أکرمتُک. اما حرف «اذا» زمانی به‌کار می‌رود که وقوع فعل شرط معلوم و محقق باشد. و از این رو گفته می‌رود: آتیك اذا طلعت الشمس. و در اینجا خدای متعال عالم است به اینکه بزودی زمانی فرا می‌رسد که این کافران را به موجوداتی دیگر تبدیل کند که در خلقت مشابه ایشانند ولی در طاعت خلاف ایشان، لذا کاربرد اذا نیکوتر است.

***

51) سخت‌ترین اشکالی که در موضوع ارادهٔ انسان و مشیّت مطلقهٔ الهی مطرح است، این است که منشأ اراده‌ای که در انسان است چیست؟ آیا اسباب و علتهای خارجی دارد؟ یا موقوف به خود بنده است؟ در صورت اوّل، آن اسباب و علل، بالاخره با ارادهٔ قدیم

حضرت حق به وجود آمده است و باید تحقق بیابد، بدون آنکه بنده را در تحقق آن اسباب دخالتی بوده باشد؟ پس در این صورت بنده نسبت به اراده‌ای که می‌کند مجبور و ناچار است. و اگر اراده‌اش از روی اضطرار و ناچاری باشد، کاری هم که با چنین اراده انجام گیرد، از روی اضطرار و ناچاری خواهد بود. زیرا اگر علت تامّه چیزی از روی اضطرار بود، خود آن چیز نیز که معلول آن علت است، اضطراری خواهد بود، و اگر ارادهٔ انسان از اسباب خارجی نباشد بلکه با ارادهٔ خودش تصمیم‌گیری کند، در این صورت کلام را به آن ارادهٔ قبلی که باعث تصمیم‌گیری است منتقل می‌کنیم و سؤال می‌کنیم که اراده چگونه پیدا شد؟ آیا از اسباب و علل خارجی به وجود آمد؟ یا آنکه با ارادهٔ خودش بوده؟ همچنان سؤال به حال خود باقی است و در نتیجه یا باید قائل به تسلسل اراده بشویم و یا قائل به جبر و اضطرار در اراده.

معتزله، در اصل توحید، با انکار توحید افعالی، انسان را خالق افعال خویش از جمله اراده دانستند و در مقابل، اشاعره و اهل حدیث، ارادهٔ الهی را در افعال و اعمال انسان از جملهٔ ارادهٔ او کاملاً نافذ دانسته و انسان را مخلوع الید تلقی کردند. شیعه در میان این دو اعتقاد که یکی به تفویض و دیگری به جبر منتهی می‌شد، راه میانه‌ای برگزید. فلاسفهٔ شیعی با طرح نظریهٔ ارادهٔ طولی چنین عنوان کردند، که انسان از یک سو خالق افعال خویش است، از این رو می‌تواند مورد تکلیف، امر و نهی و عقاب و پاداش قرار گیرد، از سوی دیگر همهٔ وجود انسان حتی اختیار و قدرتش منسوب به ارادهٔ الهی است. لذا در متن ارادهٔ انسان هم ارادهٔ حق نافذ است. اذن اوست که باعث اراده داشتن وی می‌گردد. لذا انسان مادامی انسان است که با ارادهٔ خویش سرنوشت خود را معین کند. گرچه نیروها و شرایط مجبِر فراوانند، لیکن برآیند این نیروها، جبر نیست، بلکه آدمی می‌تواند علیه شرائط موجود قیام کند. به عبارتی کوتاهتر، متعلَّق ارادهٔ حق، ارادهٔ انسان است نه فعل او. و متعلَّق ارادهٔ انسان، فعل اوست. یعنی خدای متعال اراده کرده است که انسان بتواند بخواهد و اراده کند.

طلب و اراده، آیة اللّه خمینی، ۹۱ ـ ۱۲۶، و کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علامة الحلّی، الفصل الثالث، المسألة الثامنه، ۴۳۵ ـ ۴۳۳، الاحتجاج، الطبرسی، ۱۰۹.

* * *

ترجمهٔ فارسی

تحفة الفتى فى
تفسير سورة هل أتى

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحیم

خدای را بر سلطنت با شکوهش می‌ستایم و براحسان فراوانش سپاس می‌گویم و برتمام پیامبران و دوستدارنش درودمی‌فرستم، بالأخص، بر محمّد ﷺ و برادرانش.

و بعد؛

این بنده که به مولایش دلبسته و از غیر او وارسته، دادخواه از خدای غفور، نامبردار به غیاث، مشهور به منصور می‌گوید: «برادرانم! این نوشتار، تفسیر سورهٔ انسان است. بخشی از مطلع العرفان که امید آن دارم، مرور ایّام ما را در اتمام آن مهلت دهد و زمانه در به پایان رساندنش، یاریمان کند. و در آن تمام بیانات مفسّران سخن پژوه را پیراسته‌ام و به اقتضای حال و مقام افزودنی‌ها بر آن رواداشته‌ام و این همه را در ذیل عناوین «المشرق» بسط داده‌ام.

سرآغاز:

انسان شناسی از جمله معارفی است که در دنیا و آخرت آدمی را سود بخشد. انسان در نشئهٔ آخرت، هم متحمّل درد و رنج است و هم بهره‌مند از لذات جسمانی و روحانی. و این همه را در هردو معاد (جسمانی و روحانی) که فلاسفه و عالمان کاوشگر آن را تقریر کرده و بدان باور دارند، متحمل می‌شود. گرچه فلاسفه، سراسر بر این هم‌اندیشه‌اند که اثبات معاد جسمانی تنها از طریق شرع ممکن است، و عذاب و لذّت روحانی از طریق حکمت قابل اثبات می‌باشد. لیکن باور من این است که اثبات هردو معاد از هردو طریق ممکن خواهد بود. اکنون بر آنم که برخی از حالات روحانی را در پرتو آیات قرآنی از سورهٔ انسان، تبیین کنم.

مشرق اول

تفسیر آیهٔ اول ـ انسان حادثیُ است ابدی

آیه: ﴿هَلْ أتی علی الإنسٰنِ حینٌ من الدَّهر لم یکنْ شیئاً مذکوراً﴾

مفسرین هم نظرند که «هل» در این آیه و نیز آیهٔ اوّل سورهٔ «غاشیه» به معنی قد است که بیانگر حقیقت وقوع و هم تقریب آن است. حاصل تفسیر این است که در«کوتاه زمانی پیش دوره‌ای بر انسان گذشته است.»

«الحین» زمانی است غیر محدود و به عقیدهٔ بعضی ،محدود. از ابن عباس و ابن مسعود نقل شده است: انسان در این آیه، آدم است و حین مدتی مشخص و محدود. بدین‌گونه که آدم تا آنگاه که روح در او دمیده شده به گونهٔ خاک بود و پس از آنکه همچون فراموش شدگان به سر می‌برد، چیزی گشت قابل ذکر.» و در پاسخ اینکه چرا قبل از دمیدن روح در او، انسانش خوانده؟ گفته‌اند: همانطور که فشردهٔ انگور را به اعتبار تغییر نهائی‌اش، شراب نامند.

امام فخررازی معتقد است: کسانی که انسان را همان نفس ناطقه می‌دانند و به قدمت آن قائلند، با این اشکال مواجه نیستند. لیکن من معتقدم این پاسخ توأم با تکلّف است. بهتر آن است که «حین» به معنی اول یعنی زمان غیرمحدود تفسیر شود، تا با قول به عدم نیز سازگار باشد.

اگر چه امروزه، مبحث حدوث و قدم، در شمار مباحث ضروری و شبهات مطرح نیست و اخباری همچون: انّ الأرواح خلقت قبل الأجساد بألفی عامٍ نیز دلالت مورد نظر را فاقد است. به کدام دلیل می‌توان ارواح را، نفوس انسانی دانست و اجسام را، ابدان بشری؟ و چرا منظور ارواح مَلَکی و أجساد عنصری نباشند و یا ارواح کلّ هستی؟

اصل سؤال و تقریر اشکال از این قرار است:

ظاهر آیهٔ کریمه حاکی از این است که بر انسان مدتی از زمان گذشت که در آن مدت، آدمی چیزی ذکرشدنی نبود، و مفسرانی که انسان را در همهٔ دوره‌های هستی‌اش، شیء مذکور می‌دانند دچار اشکال شده‌اند. (که چگونه انسان می‌تواند هم انسان باشد و هم غیرمذکور) و لذا دو گونه پاسخ گفته‌اند:

اول آنکه : آن موجودی که چیزی قابل ذکر نبوده، همان مادهٔ انسان است و ماده مجازاً

انسان نامیده شده، همانطور که انگور یا آب انگور را بر سبیل مجاز ، سرکه نامند.

پاسخ دوم این است: آن‌که اینک انسان نام دارد، زمانی تنها ماده‌ای صرف بوده است و همزمانی وصف عنوانی و وصف محمولی ضروری نیست. لذا می‌توان گفت آن‌که اینک و بالفعل موصوف به وصف انسان است، در برهه‌ای از زمان، چیزی در خور ذکر نبوده‌و طی آن تنها بالقوه انسان بوده است بدون فرض مجاز.

به اعتقاد من این پاسخ نیز سزاوار درنگ است. زیرا در صورت صحت این سخن باید انسان را بتوان صراحتاً جماد نامید (بدون فرض مجاز).

اضافه می‌کنم که براساس اصول و قواعد ادبیات عرب، واژهٔ انسان که در بار اول ذکر شده، دقیقاً همان انسانی است که مجدداً تکرار شده است. زیرا اصل آن است که اسم معرفهٔ تکرار شده، دقیقاً همان اسم معرفهٔ اول باشد و به همین اساس شاعر می‌گوید:

اِذا اشْتَدَّتْ بِکَ البَلْویٰ فَفَکِّرْ فی أَلَمْ نَشْرَحْ

فَعُسرٌ بینَ یُسْرَیْنِ اذا فَکَّرْتَه فافْرح

آنگاه که گرفتاری‌ها ترا به تنگنا می‌کشند، به سورهٔ الم نشرح بیاندیش که یک سختی در میان دو آسودگی است. آنگاه که چنین بیاندیشی سبکبال شوی.

بر همین اساس این بیان فخررازی که یک «عسر» را در میان دو «یسر» پنداشته، قابل مناقشه است. از آن رو که اگر اسم معرفهٔ تکرار شده، عین همان اسم اول باشد، عُسر دوم، همان عُسر اول خواهد بود، بنابراین یک عُسر مقدم بر دو یُسر است نه در میانهٔ آن دو.

من «دهر» را نیز همان زمان مشخص یعنی زمان موجودیت سراسر عالم می‌پندارم و «حین» بخشی از آن زمان. حین‌الشی: زمان وجود شیء است و منظور از زمانی که بر شیءِ می‌آید همان زمان مقدم بر حدوث شیءِ است. آمدن لفظ «علی» نیز تأییدی بر همین امر است.

اگر مقصود، بیان غیر مذکور بودن انسان در برهه‌ای از زمان بود، آیه به این شکل ایراد نمی‌شد. بلکه سوره بیانگر مبادی انسان است: خدای متعال پیش از وجود انسان، زمانی را مقدم داشت که این موجود حادث در آن برهه، موجودی نامدار نبوده است. بلکه آفریدگار بزرگ در آن مدت به دست توانمند خویش، اجزائی یادناشدنی را بیافرید،

آنگاه به ارادهٔ خویش آن اجزاء را فراهم آورده و در آن میان، نطفه‌ای آفرید که در طی دوره‌های متفاوت، دگرگون شده تا سرانجام انسانی به تمام عیار گشت.

جمع بی‌شماری از مفسرین، «نطفه» را بر آب مرد و آب زن حمل نموده‌اند و آن زمان که در مورد آدم وحواء با اشکال روبه‌رو می‌شوند، سخن از تغلیب به میان می‌آورند. ولی به اعتقاد من اگر نطفه را «آب زلال» بدانیم، سزاوارتر است. پس این آیات درپی اثبات سه امر آمده‌اند:

۱. حدوث انسان ، ۲. تقدم مادهٔ انسان بر او ، ۳. باطل بودن تناسخ، به معنی وجود دیگربارهٔ فردی پیش از وجود کنونی‌اش.

امور اول و دوّم روشن است و نیازی به شرح و بسط ندارد. لیکن بطلان تناسخ از آن روست که اگر آدمی قبل از وجود کنونی‌اش، وجودی می‌داشت، عبارت«أتی علیه» بی‌معنی بود.

نتیجه آن است که گذشتِ دوره و زمانی غیرمعین بر انسان و مذکور نبودن او در آن برهه، اصلی فطری و صحیح است و هرکه را طبعی سلیم و فهمی دقیق باشد، پذیرای آن خواهد بود.

اما اینکه ممنوعیت قدمت نفس نیز دلیل بطلان تناسخ است، در جای خود بیان شده است. و حاصل بحث آن است که نفوس، در نوع خود متحدند و به اشخاص متکثر نگردند مگر به‌واسطهٔ عوارض بدنی. به عبارت دیگر، نفوس بدون ابدان، متمایز از یکدیگر نیستند. بنابراین متنوع نخواهند بود. بدین ترتیب هیچ نفسی نمی‌تواند ازلی باشد.

توضیح اینکه: یک چیز آنگاه یاد کردنی است [مذکور]که با تمام ویژگیها و عوامل و زمینه‌های آن در نظر گرفته شود. از این رو اگر نفس پیش از بدن موجود بوده باشد و از طرفی مشخّص بدن نیز لحاظ شود، شخص نیز مذکور بوده است. حال اگر انسان در هیچ برهه‌ای از زمان مذکور نبوده، یعنی موجود نبوده است. زیرا هر موجودی، معلوم و ذکرشدنی است. از اینجا بطلان تناسخ و ازلیت دانسته می‌شود.

احتمال دیگر این است که در کلام الهی حذف و ایصالی مفروض گردد که در این صورت، حاصل تفسیر چنین است:

«پیش از وجود کنونی انسان، دوره‌ای از زمان سپری شده است.» و بر این اساس علت اعتبار برخی از آنچه هم اینک ذکرش گذشت، روشن خواهد شد و متعدی نشدن «أتی» با حرف «علی» در سورهٔ غاشیه نیز مؤیّد آن است.

مشرق دوّم

تفسیر آیهٔ دوّم ـ کیفیت خلقت انسان

آیه: ﴿إنّا خلقنا الإنسٰنَ مِنْ نُطفةٍ أمشاجٍ نَبْتَلیه، فَجَعلنٰهُ سمیعاً بصیراً﴾

بعضی لغت‌شناسان بر این نظرند که أمشاج درلفظ و معنا، جمع مَشْج و مَشیج است، همچون أَخْلاط که جمع خَلْط و خلیط می‌باشد. ولی بیشتر اهل لغت، آن را همانند مشیج مفرد شمرده‌اند، از این رو (می‌تواند) وصف اسم مفرد باشد مثل: أکباس در عبارت «علیک بالثوب الاکباس».

تفسیر آیه : (خدای متعال) انسان را از نطفه‌ای آفرید که دو آب را در آن آمیخته‌اند: آب مرد که غلیظ است و سفید و آب زن که زرد است و رقیق. اولی از تیرهٔ کمر خارج گردد و دومی از استخوانهای سینه. لذا استخوان و عصب و قوّت آن از آنِ نطفهٔ مرد است و گوشت و خون از آب زن . از ابن مسعود روایت است که امشاج مویرگهای نطفه است. و حسن بصری می‌گوید : یعنی با خون حیض که غذای جنین است درآمیخت. و قتاده معتقد است: امشاج دوره و تحولات آن است که در آغاز نطفه بود، آنگاه خون بسته و سپس گوشت نرم گشت. برخی از فلاسفه همچون ابن سینا، امشاج را همان «عناصر» قلمداد کرده‌اند.

من معتقدم: بهتر است که ﴿من نُطفةٍ امشاجٍ نبتلیه﴾ را به «نطفه‌ای آمیخته که از حالی به حال دیگر متغیر است» معنا کنیم. و منظور از نطفه، اصل مادهٔ انسان است، منی باشد یا چیز دیگر. بدین‌سان هم عمومیت حکم و هم سازگاری با لغت مراعات شده است. علاوه براینکه با سخن ابن‌عباس نیز مطابقت دارد. وی در معنای «نبتلیه» می‌گوید: «یعنی او را از حالی به حال دیگر گرداندیم و «انسان» همان آدم است.»

چون این مقام اقتضای تفصیل بیشتری دارد لذا می‌گوییم: آن مادهٔ قریب که انسان از آن آفریده شد، همان نطفه است که برخی آن را حامل قوهٔ زایش می‌دانند و عبارت از

آمیزه‌ای است مرکب از چیزی همچون خون حیض که به‌نوعی، غذا محسوب می‌شود.

کالبدشکافان بر این باورند که آن نطفه که مقرّر است کودکی متعادل گردد، چون به قرارگاه خویش رسد، به آب زن و خون حیض درآمیزد و همچون شیر بسته (شیر بریده) گردد که در این هنگام «علقه»اش نامند. زمانی‌که امتزاج میان آن دو بیشتر شده و قوت گیرد، آماده است که اعضای بدن در آن تقسیم شود و اینک «مضغه» نام دارد. و چون تقسیم اعضاء صورت گرفت، در شکاف‌های میان آنها و جاهای مناسب، اجزائی گوشتی شکل می‌گیرد، پس از آن حیات می‌یابد و اینجاست که «جنین» نام می‌گیرد.

قرآن کریم می‌فرماید: «آنگاه نطفه را خون بسته ساختیم و از خون بسته، گوشت نرم آفریدیم و آنگاه از گوشت نرم، استخوانها ساختیم و پس از آن استخوانها را به گوشت پوشاندیم و سرانجام خلقتی دیگر آغاز کردیم. آفرین بر خداوند که بهترین آفرینندگان است».

این آیه به همین مطلب اشاره دارد. به زیبائی و لطافت ساختهٔ سازنده با حکمت، نیک بنگر، که چگونه کودک را از نطفه آفرید و همچون زارعی که کِشته‌اش را آبیاری می‌کند، آن را با خون حیض در آمیخت؟ و چگونه نطفه‌ای سفید را، علقه‌ای سُرخ ساخت! و چگونه آنرا به اجزائی همچون استخوان، عصب، رگ، عضله و گوشت تقسیم نمود! و از ترکیب آنها این اعضاء ظاهری را پدید آورد. سر را مدوّر ساخت و در دو سویش، شکاف گوش را نهاد و در جلو آن، چشم، بینی و دهان را و منافذی دیگر در جایهای متفاوت بازکرد. دست و پا راکشیده و بلند ساخت و در ابتدای هریک، انگشتان را تک به تک ساخت!

خوب دقت کن که چگونه اعضای درونی همچون قلب، معده، جگر، طحال، ریه و مثانه را شکل بخشید!

استخوانها را ببین که به این محکمی و سختی از نطفه‌ای ضعیف آفرید و آنها را ستون بدن و پایهٔ استواری آن ساخت و در اشکال و اندازه‌های مختلف: کوچک، بزرگ، کوتاه، گِرد، توخالی، توپر، پهن و باریک متشکل ساخت و نظر به آنکه انسان گاه محتاج به حرکت تمام بدن و زمانی محتاج به حرکت بخشی از آن و وقتی نیازمند حرکت یکی از اعضای آن است، تمام تن را تک استخوان خلق نکرد. آنگاه میانهٔ این استخوانها، مفصلها

را نهاد و آنها را باآوندهایی که از یک سوی استخوان رویانده و به سمت دیگر جوش خورده به یکدیگر متصل ساخت. سپس در یک سوی استخوان، زائده‌ای بیرونی و در سوی دیگرش، فرورفتگی‌هایی همشکل آن آفرید تا برآمدگی‌ها را در خود جای دهد.

و بنگر چگونه سر را با وجود شکل کروی‌اش، متشکل از ۵۵ استخوان آفرید، که اشکالی مختلف دارند و با یکدیگر چنان پیوند خورده‌اند که این کره، گِرد بماند. کاسهٔ سر را ترکیبی از شش استخوان آفرید، فک بالا را مرکب از ۱۴ استخوان و در فک پایین ۱۲ استخوان و بقیه را در دندانها جای داد.

گردن را نیز همچون سر، مرکّب ساخت، ترکیبی از ۷ مهره که بر یکدیگر منطبق شوند. کمر(پشت) را متشکل از ۲۴ مهره و استخوان لگن را شامل سه بخش مختلف ساخت. آنگاه استخوانهای کمر را به استخوانهای سینه و استخوانهای کتف و دیگر جاها متصل کرد، تا آنجا که مجموع استخوانهای بدن انسان ۲۴۸ قطعه باشد، البته بجز استخوانهایی که به «سُمسُمانی» شهرت دارند و فضای خالی میان مفاصل را پرکرده‌اند.

و نیز دقت کن که چگونه خدای‌تعالیٰ، عضلات را به‌عنوان ابزار حرکت استخوانها خلق نمود. در بدن ۵۲۰ عضله قرار داد، هریک را در اندازه‌ای معین و جایگاهی ویژه، به‌گونه‌ای که کمتر تغییری در آن، مصالح کل بدن را به خطر می‌افکند. و همچنان است: اعصاب، رگها، شریانها و پی‌ها.

توجه کن که چگونه کمر را ستون و پایهٔ بدن، و شکم را حاوی دستگاه گوارش، و سر را محل اجتماع حواسّ (مرکز فرماندهی) قرار داد.

چشم را گشوده و لایه‌لایه‌اش ساخت، ساختارش را زیبا و دلکش و رنگش را مرغوب و دلربا ساخت و به طرزی محبوب آفرید تا آنجا که در حجمی تنها به وسعت یک عدس، تصویر آسمانها، با همهٔ فراخی‌اش، منعکس گردد و پلکها را مدافع آن ساخت تا چشم را بپوشانند و حفاظتش کنند.

در دوگوش نیز، آبی تلخ نهاد تا حشرات را از آن دور سازد و با دو صدف احاطه‌اش نمود تا صدا را جمع کرده به پردهٔ صماخ برساند و جنبش حشرات ریز را حس کند. پیچ و خمهایی درونش نهاد تا مسیر طولانی باشد و حشرات به سرعت به پردهٔ گوش نرسند.

و نیز بینی را در میانهٔ صورت نهاد و در قسمت انتهائیش، بویایی را به ودیعه گذاشت

تا با دریافت بو، خوردنی‌ها را بازشناسد و رائحه‌های دل انگیز را استشمام کند.

و در دهان نیز زبان را به صورت یک تکه گوشت قرار داد، تا ترجمان درون آدمی باشد. و آن را به زینت دندانها بیاراست. و بعضی را نوک تیز کرد تا وسیلهٔ سوراخ کردن و شکافتن باشند. و تاج برخی را پهن و بُرّان، همچون لبهٔ شمشیر ساخت تا برای بُرش و شکستن مفید باشند. بعضی دیگر را پهن و مسطح ساخت تا آسیاشدن قطعات غذا سهل گردد. رنگ دندانها را سفید و در صفوفی مرتب ساخت و بلندی شان را برابر کرده تا همچون مرواریدهای در سلک شده، ترتیبی زیبا یابند. و نیز در بالا و پائین دهان، دو لب به رنگی زیبا نهاد تا سوراخ دهان را بپوشانند. آنگاه حنجره را آفرید و آنرا برای خروج صدا مهیّا ساخت و خلقت هرحنجره را در شکل و وضعیت یعنی: تنگی، گشادی؛ زبری؛ نرمی؛ محکمی؛ سستی؛ بلندی و کوتاهی، متفاوت ساخت. تا به سبب آنها، صداها متغیرگشته و تقریباً هیچ دو صدایی شبیه هم نباشند، بلکه دو صوت چندان متفاوت از یکدیگر شوند که شنونده در تاریکی نیز، قادر به شناسایی آن باشد.

سرانجام هریک از اعضای درونی را به کاری مخصوص گمارد: معده را برای گوارش. کبد را برای تصفیهٔ خون. طحال را برای جذب سوداء. زَهره یا صفراء را برای جذب زردآب. کلیه را برای جذب اضافات آب. مثانه را برای آنکه با دریافت آب از کلیه و بیرون ریختن آن از راه مخرج، خادم کلیه باشد و سرخرگها نیز با رساندن خون به سایر اندام بدن، کلیه را کمک کنند.

منشأ همهٔ آنچه گذشت، از نطفه آغاز می‌شود، نطفه‌ای که در داخل رحم در درون سه ظلمت(سه پرده) جای دارد. و اگر پرده فرو افتد و دیده بدان فراخ گردد، صورتگری‌ها و نقاشی‌هایی را مشاهده می‌کند که یکی بعد از دیگری خودنمائی دارند.

شگفت‌انگیزتر، اینکه نیروهائی محرک، از دو جنس: شهوت وغضب بدو بخشید. و نیز نیروهائی مُدرِک که حواسّ ظاهری (چشایی - بویایی - بینایی - شنوایی - لامسه) و باطنی (حسّ مشترک، خیال، متخیّله واهمه و حافظه) از جملهٔ آن است. می‌توان از کلام حق که فرمود: «فجعلناه سمعیاً بصیراً» استنباط کرد که انسان، به سبب مزاج مرکبش، استعداد این قوا را داراست، بنابراین حرف «فاء»ترتیب را می‌رساند و گزینش واژهٔ «سمیع» و «بصیر» به جای «سامع» و «باصر» اشاره‌ای ظریف به همین مطلب دارد.

و نیز می‌توان چنین استنباط کرد که این قوا را عاملی است که در آن تصرّف نماید و آن نفس ناطقه، موسوم به روح الهی است.

این نفس علاوه بر آنچه ذکر شد، دو قوه نیز در ذات خود دارد.(عملیه و نظریه).

قوای نظری : آنچنان که مشهور است چهار گونه می‌باشند:

۱. عقل هیولایی: حالت استعداد محض است و به چراغدان شبیه است.

۲. عقل بالملکه: زمانی است که نفس (با دریافت معقولات نخستین آماده است که) معقولات دوم را تحصیل نماید.

۳. عقل بالفعل: استعداد حاضر کردن معقولات دوّم (نظریات) پس از حصول آن است. و شبیه به چراغ است.

۴. عقل مستفاد: زمانی است که نفس به مشاهدهٔ نظریات می‌پردازند (و می‌داند که بالفعل آنها را دریافته است) و آن شبیه نور است و کمال نهایی تنها پس از استکمال آن، خواهد آمد. این عقل، فرمانده کل است و قوای پیشین سپاهیان اویند.

تبصره :

شیخ الرئیس (ابوعلی سینا) آیهٔ نور[1] را بر اساس فهم خویش تفسیر نموده است. این تفسیر از جهتی زیباست و از جهتی ناتمام. وی عقل هیولایی را که اولین مرتبه از مراتب نفس در قوهٔ نظری است به مشکوة(چراغدان) تشبیه نموده، گویی همچون تاریکخانه‌ای است که می‌تواند جایگاه پرتوآفرینی افروخته باشد. و عقل بالملکه را که دومین مرتبه و محل ضروریات است به زجاجه (آبگینه). و سومین مرتبه یعنی عقل بالفعل را که جایگاه انوار علمی است به مصباح (چراغی نورافکن) تشبیه نموده است و چون نفس نور است و علم نوری دیگر، لذا علم در درون نفس «نورٌ علی نور» گردد. آنگاه «شجرة زیتونة» را عبارت از اندیشه و «زیت» را همان حدس قلمداد نموده است.

صاحب محاکمات در توجیه این سخن می‌گوید: «شجرة زیتونة» یک شیء واحد است ولی تحول و دگرگونیها دارد. ابتدا یک درخت است و یک اندیشه، حاصل آن درخت روغن است و اندیشه زایندهٔ حدس و سرانجام قوه‌ای آسمانی است. این‌همه

---

۱. (نور: ۳۵) ﴿اللّهُ نور السّموات والارض، مَثَلُ نوره کمشکوةٍ فیها مِصباحٌ المصباح فی زُجاجةِ الزجاجه کأنّها کوکبٌ دریٌّ...﴾.

گرچه متفاوت از یکدیگرند لیکن به امر واحدی باز می‌گردند.

لیکن من معتقدم که اندیشه و حدس و قوهٔ قدسیه در غالب اشخاص جلوه‌هایی متفاوت دارد. بهتر این است که درخت زیتون را عبارت از جواهر مجرد دانست که پرتوهای علوم را بر صفحات جان می‌تابانند و روغن با همهٔ افروختگی و پرتوآفرینی که دارد از آن جواهر به دست می‌آید. و آتش که در واقع واسطهٔ روشنایی است، به‌مثابهٔ عقل است. این روغن به وساطت آتش (عقل) شعله‌ور شده و همچون چراغی افروخته، نور آفرین است.

در این آیت حق که فرمود: «(روغنش روشنی بخشد) هرچند آتش بدان نرسیده باشد»، تأمل روا دار. «نوری افزون بر نور دیگر. خدا هرکس را که بخواهد بدان نور راه می‌نماید». و نیز با فرض اینکه مشکوة، زجاجه و مصباح را به مثابهٔ مراتب سه گانهٔ عقل بشماریم، درخت زیتون کنایتی باشد برای افاضه‌گر کمالات و علوم، و روغن، کنایه از افاضهٔ علومی باشد که زمینه ساز علومی دیگرند. همچون ضروریات که مقدمه‌ساز علوم نظری‌اند. این علوم اولیه به دلیل آمادگی فراوانی که برای پرتوافشانی و روشنایی دارند، به مثابهٔ روغنی هستند که با تماس آتشی اندک، به سرعت شعله ور شده و خود، همچون آتش، هم افروخته است و هم افروزنده.

بدینسان ، عقل بالملکه که به منزلهٔ زجاجه است، از این درخت زیتون افروخته شود و از روشنایی ضروریات که به مثابه روغن است، روشنی می‌گیرد و به دلیل آمادگی فراوانی که برای روشنی و اشتعال دارد به گونه‌ای است که ﴿یکاد زیتها یُضیء ولولم تمسسه نار﴾. و گرچه از خداوند فیض جدیدی بدان نرسیده باشد.

علوم ضروری و هم علوم نظری نورند و چون نور دوم بر نور اول افزوده شود «نورٌ علی نور» می‌گردد، و به‌حق که همهٔ آن، از نور خدای متعال است. «و او هرکس را بخواهدبه نور خویش ره می‌نماید».

و این‌همه به‌نوعی تکمیل اعتقاد ابن سیناست که اگر چه تأویلی زیباست، لیکن کم توجهی وی به نحوهٔ اتمام، دیگران را به پراکنده‌گویی واداشته است.

به اعتقاد من: وجه اکمل این است که «مشکوة» کنایه از نفس باشد و «زجاجه»، آن درخشش و صفایی است که نفس به‌واسطهٔ علوم یا هرچیز دیگر برگرفته است و از جهت

آن صفابخشی و روشنگری‌اش، به‌سان روغنی است که از درخت زیتون سرازیر گردد و آنگاه که از نور الهی آنچنان پرتو برگرفته که نظاره‌گر حقایق اشیاء است، همانند چراغی است نور افشان.

(بنابراین نفس به‌واسطهٔ ویژگیهای خویش گاه مشکُوة است، گاه زجاجه، زمانی زیت و گاه دیگر مصباح)

توجه داشته باشید که این یکی از نکات ظریف و اشارات لطیف آیه است.

از دیگر ظرائف ، لطافتی است که در تشبیه نفس به زجاجه نهفته است، گویی، نفس چیزی است که برون خویش را می‌نمایاند، به این معنی که این درخشش و صفایی که به‌واسطهٔ خود علوم، اعم از ضروری یا نظری پدید آمده، و یا به‌واسطهٔ نظم و ترتیب آن، و یا به‌واسطهٔ سجایای پسندیده‌ای که در مراتب علمی اکتساب نموده، همانند آبگینه‌ای است که بر برون خویش روشنی می‌افکند.

اما چرا در میان انواع روغنها، روغن زیتون را مثل آورده است؟ از آن جهت است که علاوه بر قوهٔ افروختن و روشنایی بخشیدن، دارای نوعی خاصیت تقویت و سلامت بخشی است که بدن را قوّت و صحّت بخشد.

حاصل تفسیر: خدای متعال است روشنگر زمین و آسمان و هرآنچه در آنهاست، روشنایی بخش نفس انسانی است و آن را چراغی ساخته که با نور خویش همهٔ آنچه را که در آسمان و زمین است می‌نمایاند. و این چراغ، همچون اختری درخشان و افروخته در درون آبگینه‌ای قرار گرفته است و از روغنی شعله‌ور می‌گردد که محصول درخت زیتونی است بی‌نیاز از طلوع و غروب خورشید.

این روغن کنایه از شدت آمادگی و سرعت شعله‌ور شدن و افروختن است و از این رو، به‌زودی نور می‌افشاند. حتی اگر از جانب آن فیّاض نوربخش، آتشی بدان نرسیده باشد.

و اما زجاجه از جهت تابش و صفایی که به‌واسطهٔ علوم و غیره در دل دارد، خود نوری است که نور چراغ نیز بدان افزوده شده و در نتیجه «نورٌ علی نور» می‌گردد و سرانجام آن نوری است که همهٔ دیدنیها ، بدان هویداگردند و این همان نور خدای متعال است و این مهم، تنها با هدایت او و عنایت بی‌پایانش حاصل شود. آنچه تذکرش رفت

می‌تواند این احتمال را نیز قوت بخشد که آیه اشاراتی به کمال‌خواهی و کمال‌یابی در علوم و کردار نیز دارد.

توجه!

هدف از این‌همه تطویل در نگارش، آن است که فهم خویش را از تفسیر این آیه گزارش کنم که فرمود: «ما انسان را از نطفه آفریدیم.» بی‌تردید مقدّم آوردن اسم به همراه حرف تأکید «انَّ» گزارشگر حصر است، زیرا وهم می‌پندارد که تصویر مستند به «قوهٔ مصوِّره» است و حال آنکه فطرت سلیم اذعان دارد که قوهٔ مصوِّره را بسیط باشد یا مرکب، توان ایجاد چنین تصویری شگفت‌آور، زیبا و بدیع نیست. زیرا نهاد و آفرینش گرانبهای انسانی، به گونه‌ای است که برهریک از اجزائش، منافعی چند مترتب باشد، همان‌طور که علمای کالبدشکاف در شرح منافع اعضاء، توضیح داده‌اند. و فلاسفه نیز بر(بالغ از) پنج‌هزار منفعت اشاره داشته‌اند و معتقدند حق این است که منافع ناشناخته به‌مراتب بیشتر از شناخته شده‌هاست.

«جالینوسِ» پزشک در انتهای کتاب بزرگی که در شرح منافع اعضاء، بعد از تشریح آنها، تألیف کرده، می‌نویسد: «من بعد از آنکه این منافع را شناختم، متوجه شدم که خلقت انسان و اعضایش اتفاقی نبوده است، بلکه تنها فعل حکیمی است دانا و توانا».

«غزالی» نیز افعال قوهٔ مصوره و بلکه افعال همهٔ قوا را به ملائکه منسوب داشته است. از این آیه و آیات دیگر ردّ این اندیشه‌ها را درمی‌یابیم. هرکس در تأکید و حصری که در آیه آمده، اندیشه کند، دریابد که انسان در علم و عرفان، بسیار فراتر از مَلَک است و متوجه می‌شود که این‌همه، تنها فعل کردگار و نقاش کل هستی است و آفریدگاری قادر و حکیم مقدِّر آن است.

بدین لحاظ من معتقدم نه تنها اتقان فعل، بیانگر از علم فاعل است، همچنان‌که متکلمین نیز بدان اذعان داشته و آن را دلیل علم الهی آورده‌اند، بلکه یک فرهیختهٔ خردمند می‌تواند از طریق اتقان شیء مصنوع، به فزونی دانش، توانمندی و کارآیی علم صانع و بلکه صفات بسیار دیگر نیز پی برد.

متکلمین در نحوهٔ استدلال به اتقان عالَم در اثبات علم الهی، با این شُبهه روبه‌رو بودند که به چه دلیل جهان، فعلِ ممکن الوجودی عالِم نباشد؟ به عبارت دیگر اتقان عالَم

لزوماً اثباتگر علم واجب تعالی نخواهد بود.

این شبهه اگر چه در بیان متکلمین بی‌پاسخ مانده است، لیکن اگر در آنچه من تقریر نموده‌ام، اندیشه کنید پاسخ صحیح را می‌یابید.

توضیح بیشتر این است که خدای متعال چهرهٔ انسان را با این بُنیه و ساختار برای منافعی بیرون از شمار به تصویر کشیده است. لذا بنابرتأیید عقل و شهادت نقل، پیوستگی و هم‌آغوشی اعضاء و منافع آنها، دالّ برآنند که همه، فعل فاعلی است یگانه. بدین ترتیب همهٔ اموری که متناسب یکدیگرند و به‌نوعی همبستگی سودمند دارند، تنها می‌تواند فعل یک فاعل باشد و سرانجام به این نتیجه می‌انجامد که : معبود یگانه است و هرچه غیر اوست، فعل اوست، همان‌طور که گذشت. فاعل این افعال و سازندهٔ آن و تصویرگر آسمان و زمین و تدبیرگر آنچه در آنهاست، دانایی است بینا و مریدی است پرتوان و آگاه»

پس، از اتقان عالَم می‌توان دریافت که حق تعالی، عالِم ، بصیر، مرید، قدیر و خبیر است و هرچه غیر از این باشد، مخلوق و آفریدهٔ اوست.

هرکه بیند جان من داند که اینها کارکیست

[من نمی‌گویم توکردی چاکها در جان من]

تبصرهٔ ۱ :

هر کس قوهٔ مصوره را تصور کند. فاعل آن را نیز تصوّر خواهد کرد و بدین‌سان درخواهد یافت که این صورت را نمی‌توان به‌وسیلهٔ صورتهای ذهنی تصوّر شده تصویر نمود.

بزرگان اهل حدیث از اخبار رسول اکرم (ص) روایت آورده‌اند که: «خدای تعالی ، آدم را به دست خویش آفرید» این روایات در عدد فراوانند و در معنی مستفیض.

تذکرة:

مشهور است که جمهور علماء، هر حادثی را مرکب از پنج مبدأ می‌شناسند: عدم، فاعل، غایت، صورت و ماده.

با اندکی ذکاوت به‌وضوح درمی‌یابیم که چگونه می‌توان این مبادی پنجگانه را از این آیات استخراج نمود. این فرمودهٔ حق : ﴿هَلْ أتی علی الانسان حینٌ من الدهر﴾ یادآور

عدم و زمان نبود انسان است و با این عبارت که: «ما انسان‌را از نطفه‌ای آمیخته آفریدیم و از حالی به حالی گرداندیم، سپس شنوا و بینایش ساختیم» متذکر چهار اصل دیگر شده است. عبارت انّا خلقنا (ماآفریدیم) به مبدأ و اصل فاعل، یعنی حق تعالی رهنمون است و واژهٔ خلق حاکی از وجود مادهٔ انسان است. و عبارت «من نطفة امشاج» دالّ برمخصوص بودن آن مادّه است. و عبارت «آنگاه شنوا و بینایش ساختیم.» حاکی از صورت او می‌باشد. این دو (یعنی اوصاف شنوایی و بینائی) همراه و تابع صورتند و تنها بعد از تصوّر صورت ماده حاصل می‌شوند.

و اینکه از میان قوای آدمی، تنها متذکر این دو قوت شد، مطلبی است که به‌زودی به آن اشاره می‌کنیم و نیز در تکرار مجدّد واژهٔ انسان، معنایی فراتر نهفته است که بر اهل معرفت مستور نیست. نکته‌های چندی نیز در عطف با حرف«فاء» وجود دارد که آن هم روشن است.

و امّا واژهٔ «سبیل» در آیه ﴿انّا هدیناه السبیل امّا شاکراً و امّا کفورا﴾ همان شاهراه تکامل انسان است که به سعادت نهایی و بهشت عالی منتهی می‌شود. و هدایت الهی همان راهنمایی و ارشاد اوست به مسیری که بدین «شاهراه» می‌انجامد.

مشرق سوم

تفسیر آیات سوم و چهارم ـ تبیین اقوال مفسرین در معانی هدایت، شکر، کفر، چگونگی وعد و وعیدهای الهی و نیز مراتب شقاوت و سعادت

شکر، یعنی صرف عطایای خداوندی در راهی که مقصود خلقت آن باشد و کفران، خلاف آن است. از همین واژه است کفور که مخالف شکور می‌باشد و در این آیه به اعتبار اندکی تعداد سپاسگزاران، مقابل و مخالف شاکر قرار گرفته است. چرا که خدا می‌فرماید: ﴿وقلیلٌ من عبادی الشکور﴾.

استنباط من این بود ، اما اجمال آن‌چه از بیانات دیگر مفسرین دریافته‌ام از این قرار است:

> انسان را از آمیزه‌ای آفرید نه به قصد سرگرمی و بازی بلکه به‌جهت امتحان و آزمون. آنگاه یادآوری می‌کند که چشم و گوش را به‌عنوان ابزار این آزمون به وی بخشیده است. اختصاصاً از این دو ابزار نام می‌برد، به آن جهت که مؤثرترین حواسّند و گویای این است که

حواسّ سالم، اسباب کلی کسب کمالات درونی است. (مشهور است) که هرکه حسی را فاقد باشد، علم و معرفتی را از دست داده است. برخی نیز معتقدند در آیه تقدیم و تأخیری وجود دارد. و «نبتلیه» یعنی: «تا او را بیازمائیم». به عبارت دیگر، چشم و گوش به او عطا کردیم تا او را در بوتهٔ آزمون نهیم. سپس به آگاهی انسان می‌رساند که پس از آنکه ترکیب اندامش را به‌اتمام رساند، حواسّ ظاهری و باطنی را به وی اعطا نمود و از آن جهت که او را عقلی سلیم بخشیده، راه و بیراهه را نیز به اونمایانده است.

اینکه فرمود: یا شکرگزار است و یا بسیار ناسپاس، هردو ، حال برای فعل هدینا بوده؛ یعنی: ما در هر دو حالت به ایشان تمکّن و توانائی بخشیدیم. بدین ترتیب معنای آیه چنین است: «راه را به او نشان دادیم، در این صورت یا در راه قدم می‌گذارد (شاکر است) و یا به بیراهه می‌زند (کفور است)». این بیان حاکی از نوعی تهدید است می‌گوید: اگر مایل است ناسپاس باشد، برای ناسپاسان زنجیرها، غل‌ها و آتشی افروخته مهیا کرده‌ایم و اگر می‌خواهد شکرگزار باشد برای شکرگزاران چنین و چنان کردیم.

و نیز می‌توان شاکر و کفور را با فرض اسناد مجازی، حال برای واژهٔ سبیل دانست. زیرا توصیف سبیل به شکر و کفر توصیفی مجازی است.

این گفته‌ها ، با اصول معتزله مناسب است. اما آنچه فرّاء گزین کرده و مطابق مذهب اهل سنّت (جبریون و اشاعره) می‌باشد این است که اِمّا در این آیه همانند «امّا» در آیه ۱۰۶ توبه می‌باشد: ﴿وآخرَون مُرجَون لأمر الله اِمّا یُعذِّبهم و اما یتوب علیهم﴾ (وگروهی دیگر به مشیت خداوندی واگذاشته شده‌اند که یا عذابشان کند و یا توبه‌شان را بپذیرد). به این معنی که راه حق را به انسان نمایاندیم. برخی را شکرگزار و مؤمن، برخی را ناسپاس و کافر ساختیم.

و مقصود از شکر ، اقرار به خداوند است و کفران انکار وی. و لذا هیچ منزلتی نیز میان کفر و ایمان نخواهد بود و نیز جایز است که شاکر را همان اهل طاعت بدانیم و اهل کفران را غیرمطیعان، شامل کافر و فاسق به معنی معصیت‌کار.

قرائت «سلاسلاً» (باتنوین) در واقع با فرض منصرف بودن آن است. أخفش گوید: «در برخی از قبایل عرب ، صرف غیرمنصرف نیز معمول بوده است و در زبان شعر نیز شاعران هرکجا ضرورت دیده‌اند به چنین صرفی مبادرت داشته‌اند و به‌تدریج زبان شعری ایشان به نثر نیز سرایت کرد».

برخی نیز معتقدند : چنین صرفی تنها به این‌گونه جمعها اختصاص دارد از آن روکه شباهت به مفرد دارند.

اعتداد به معنی فراهم کردن و سلاسل زنجیرهائی است که پاها را به گردن می‌آویزد و اغلال بندهایی است برای بستن دست و سعیر گدازه‌های افروختهٔ آتش.

و ابرار در ﴿إنّ الابرارَ یشربون﴾ جمع بَرّ (صادق) یا بارّ (صالح) است و معنی کأس در عبارت «من کأسٍ کان مزاجها کافوراً» یعنی ظرفی که در آن شراب باشد.

ابن عباس و مقاتل بر این نظرند که «کأس» خود شراب است. و مزاج یعنی آنچه به شراب

افزوده شده و کافور نام چشمه‌ای است در بهشت که آبی به سپیدی کافور، و عطر و برودتی همانند آن دارد. لیکن مزهٔ کافور و مضرتش را فاقد است. نتیجه آنکه شراب با آب این چشمه آمیخته است. برخی نیز کان را زائد دانسته‌اند. ولی روشنتر آن است که کان غیرزائد بوده، لیکن بر معنی ماضی دلالت نکند همانطور که در آیهٔ ﴿وکان الله علیماً حکیماً﴾ چنین است.

و از قتاده نقل است که «باکافور آمیخته شود و با مشک مُهر خورَد» و دیگران گفته‌اند که بوی کافور و سپیدی و خنکیش را در آن پدید آورند، چنانکه گویی به کافور آمیخته است.

جارالله زمخشری می‌گوید: «براساس هردو قول به فرض حذف مضاف، عیناً بدل از محل کأس است. گویا گفته باشد شرابی می‌نوشند همان شراب چشمهٔ بهشت. و یا علت نصب آن اختصاص است» همه اندیشمندان هم نظرند که عبادالله در آیهٔ ﴿یشرب بهاعبادالله﴾ تنها مؤمنین ابرار را شامل است و غالباً معتقدند که در اصطلاح قرآن هرکجا عباد مضاف به الله باشد تنها به معنی أخیار است. و این مطلب حاکی از بطلان استدلال معتزله است بر آیهٔ مبارکه: ﴿ولایرضی لعباده الکفر﴾ (خداوند کفر را برای بندگان خویش نمی‌پسندد)

و می‌فرماید، بار دیگر از آن جامی نوشند که در ابتدا نیز نوشیده‌اند. و اما چشمه، صرفاً آمیزه شرابشان است. بنابراین حرف «باء» به معنی مع است همانطور که (می‌گوئی) شربتُ الماءَ بالعسل (آب را به همراه عسل نوشیدم). «یفجّرونها» یعنی در هر یک از منازل خویش که بخواهند، آب آن چشمه را جاری کنند و تفجیراً به معنی راحتی و سهولت جریان است.»

تا اینجا همه کلام مفسرین را تا حدی که اطلاع داشتم، بیان کردم و استنباط من این است که همگی آنان سلاسل و اغلال را قید و بندهایی جسمانی و بدنی شمرده‌اند. سلاسل را بندها و زنجیرهایی آهنین برای بستن گردن، دست و پا می‌دانند و اغلال را بندهائی برای گردن و سعیر را عذابی برای همهٔ بدن.

گرچه کاربرد این واژه‌ها به منظور تعذیب بدنی نمودی آشکار دارد و ظاهر نصّ قرآن نیز مؤید آن است. اما با وجود آن می‌تواند حکایتگر نوعی تعذیب روحی نیز باشد. از این رو من معتقدم: کافر مقابل و مخالف شاکر است، همان‌طور که اشارت رفت. و کسی است که همه عطایای خداوندی ونعمتهایی همچون ابزار و آلات توانمندی را در اموری که مقصود خلقتشان بوده به‌کار نگیرد. و این عمل به سبب کوتاهی وی باشد نه کاستی و ناتوانی‌اش. بدان سبب که قاصر ناتوان است و وظیفه و تکلیفی بر او نیست تا (با چشم پوشی از تکلیف) کافر باشد. بلکه کافر به معنای حقیقی، آن است که نیرو و توانایی خویش را در راهی که هدف از خلقتش بوده به‌کار نگرفته است و در نتیجه علوم باطل و اعتقادات فاسد در درونش ریشه دوانده، خصوصیاتی غیرملکی و خُلقیاتی ناپسند و

نابود کننده در او مأوی گرفته است. خصوصیاتی که او را از قله‌های سعادت و نیک‌فرجامی بازداشته و در پرتگاه شقاوت و بدفرجامی می‌لغزاند و بر دست و پای جان آدمی، غل و زنجیر می‌افکند و به آتش (حرمانش) می‌سوزاند.

و دلهای نادان کافران در حیات آخرت در زنجیر شدگانی شکست خورده و گرفتارانی سوخته‌اند. بنابراین سلاسل کنایه از تعلقاتی است که سبب لغزش نفس به قعر پستیهای جسمانی و وابستگی به آنها است. و اغلال کنایه از عواملی است که وی را از حرکت در شاهراه لذائذ و بهره‌های عقلانی بازمی‌دارد. و سعیر همان آتش برافروخته الهی است که شراره‌اش دلها را می‌سوزاند. و شاید علت اینکه سلاسل‌را پیش از اغلال و آتش را در پس آن دو ذکر کرد به این سبب باشد که مربّی تیزبین و نکته‌سنج، شیوهٔ تادیب را از آسان به سخت برمی‌گزینند تا دلهای کج‌اندیش را بیشتر به وحشت اندازد. این دلهای مملو از قساوت بیخردی، چون متذکر بند و زنجیرشوند، به وحشت افتند و چون علاوه بر آن، غُلّ را به یاد آورند سختر بر خویش می‌لرزند و سرانجام تهدیدشان به آتش افروخته فوق‌العاده دهشتبار خواهد بود. این معنا در عرف شناخته شده است. و عکس این معنا، زمانی است که شدیدترین مجازات، یعنی سوزاندن به آتش، درگام نخست هشدار باشد. گرچه دلْ را به هراس می‌افکند، ولی تهدیدهای دیگر را بی‌تأثیر می‌سازد و چه بسا تحمل مجازاتهای دیگر را آسانتر بنماید. حال که این حقیقت را دانستی باید در پی یافتن معنای حقیقی عذاب و شکنجه باشیم. از این رو می‌گوییم:

دلهای تهی از خرد که نعمتهای الهی را نادیده انگاشته‌اند از آن جهت که مقیم تن‌اند، برحسب توانمندیهای علمی و عملی، جایگاه خویهای پست و هیئت‌های عاری از کمال گردند و آن زمان که بدن را رها کنند و به مصائب آن خویهای پست گرفتار شوند، آتش اشتیاق به آنچه از دست داده‌اند در وجودشان شعله می‌کشد. اما چون وسیلهٔ بازگشت ندارند، دستیابی به آن میسّر نخواهد بود. همچون عضوی دردمند که بی‌حسی‌اش مانع احساس درد آن است، هر زمان که این بی‌حسی از میان رفت، درد رخ می‌نماید و در این هنگام آن نفوس، دربند زنجیر دلبستگی‌های تن، دربست چیرگی خودنمائی‌های بی‌مایه، سرنگون در درّه اندوهبار اشتیاق و سوختهٔ آتش درد و فراق‌اند. که تا آسمان و زمین برجاست در آن ماندگار خواهند بود. رسول حق ایشان را فراخوانده بود لیک خود

را به نادانی زدند و از راه بدر شدند. و در نتیجه مستوجب خشم حق گشتند و اینان همان بدبختان روزگارند. هم آنان که در تاریکخانهٔ ماده (هیولی)« کر و لال و کورند و به حق برنمی‌گردند» و در خصوص ایشان فرمود: «آن‌که از یاد من روی‌گردان شود زندگی دنیایی‌اش سخت و تنگ شده و در روز واپسین ، کور محشورش کنیم. گوید: خداوندا! من که (در دنیا) بینا بودم چرا نابینا محشورم ساختی !؟ گوید همینطور است، تو نیز آیات و نشانه‌های ما راکه به دستت رسید به بوتهٔ فراموشی افکندی و این‌چنین امروز فراموش گشتی». وبالاترین موهبتشان این است که «از خدای خویش در حجابند» به ایشان ندا می‌دهند که «دشمنی خدا با شما از دشمنی شما با خودتان، آنگاه که به ایمانتان فرا می‌خواندند و راه کفر پیش می‌گرفتید، بزرگتر است» و می‌گویند: ای پروردگار ما، ما را دو بار میراندی و دو بار زنده ساختی و ما به گناهمان اعتراف کرده‌ایم آیا بیرون شدن را راهی هست؟»

چه تهدید زیبا و پرتأثیری است که ظاهرش رگ گردن را به لرزه می‌افکند. و باطنش، پوست تن رهپویان حقجو را منقبض می‌کند. اینک که حقیقت بدبختی و شقاوت را دریافتی، سزاست که بدانی نفوس را در شقاوت مراتبی چند است. بی‌تردید فرومایه‌گی نفس به سبب فقدان مایه‌های کمال است. و نبودن کمالات نیز به‌سبب عدم استعداد نفس می‌باشد. و نبودن استعداد هم برای نفس یا معلول یک امر عدمی است، مانند نقصان غریزه و سرشت عقل و یا عدم اشتغال به علوم با وجود استعداد، و یا معلول یک امر وجودی است، مانند وجود صفات پستی که ضد کمالاتند. و این قسم یا پایدار و راسخند یا غیر راسخ و ناپایدار. و این هر سه قسم یا به عقل نظری مربوط است و یا آنکه به عقل عملی بستگی دارد، بدین‌ترتیب اهل شقاوت در شش مرتبه‌اند:

مرتبهٔ اول، مرحله‌ای است که دنائت فکری و افکار پست در فرد مدام و مقیم گشته است. پیش از این نیز به‌بیان آن پرداختیم. واین مرتبه با عذابی ماندگار توأم است زیرا مرتبهٔ جهلِ مرکبی است مغایر با یقین که در اعماق جانش سکنی گزیده است.

مرتبهٔ دوم، آن است که افکاری پست ولی موقتی در او پدید می‌آید. همچون باورهای کور عوام و اهل تقلید. اینان نیز عذابی درخور خویش دارند. بدان سبب که نوعی علم به کمال خویش یافته و به همان میزان نیز مایل به دستیابی آن کمال شده‌اند لیکن به‌جهت

نقصان معرفت و یاکوتاهی در عمل، به آن کمال مطلوب دست نیازیدند. عذاب اینان متفاوت از عذاب دستهٔ اول است. و عذابی قطع شدنی است.

اما مرتبهٔ سوم و چهارم مرتبهٔ عقل عملی پایدار یا ناپایدار است. اینان نیز متفاوت از دستهٔ اول و دوم هستند. و در شدت وضعف مجازات و سرعت قطع عذاب متفاوتند.

اما مرتبهٔ پنجم و ششم: مرتبهٔ آن کاستیهاست که به نقصان غریزهٔ عقل نظری و یا عملی ارتباط پیدا می‌کند. مرتبهٔ آن ساده دلان وکودکانی که سلامت دلشان افزون و توجه و همّشان اندک است. جانهای بی‌پیرایه‌ای که به‌جهت عدم معرفت، به کمالات شائق نبوده و از نداشتن آن نیز معذب نخواهند بود.

مشرق چهارم

تفسیر آیهٔ پنجم ـ اوصاف و مراتب ابرار

آیه : ﴿إِنَّ الأَبرارَ يَشربونَ مِن كَأْس كانَ مِزاجها كافوراً﴾

چون سخن از عذاب را پیش داشت اکنون به بیان پاداش می‌پردازد. در مقدمه سزاوار است سخن را با بیان مراتب سعداء آغاز کنیم: بدان که مراتب نفوس انسانی یکسان نیست. بلکه به میزان تفاوت دریافتها متفاوت خواهد بود. نوع بشر در قلهٔ رفیع کمال و برتری نظری است. و قوهٔ تفکر و پایداری قوّهٔ وهمش در بالاترین حدّ رشد، تحت فرمان عقل قرار می‌گیرد. از این رو به جهان محسوس همچون تصویری در آینهٔ وجود خویش می‌نگرد و توان انسانی‌اش جهان را در سیطره می‌گیرد. تا سرانجام به درجهٔ نفوس آسمانی برسد. و اینان همان جانهای خدایی و صاحبان مراتب والایند و اینانند: ﴿السّابقونَ السّابقونَ، اولئك المُقرَّبون﴾ ایشان اولین مرتبهٔ سعداء هستند.

مرتبهٔ دوم، مرتبهٔ آنان است که از این سه ویژگی، تنها دو خصلت اوّل را دارند. و فاقد نیروی تأثیر در جهان طبیعت‌اند. این مرتبهٔ اصحاب یمین است که خود سه مرتبه را شامل می‌شود: ۱. آن‌که از استعدادی طبیعی تنها در جهت تکمیل عقل نظری خویش بهره‌مند است. ۲. آن‌که در این جهت از آمادگی طبیعی بهره‌مند نیست بلکه بانوعی تلاش، توان علمی خویش را وسعت می‌بخشد. لیکن سهمی از عقل عملی ندارد. همچون فلاسفهٔ الهی ۳. آنان که نه استعداد فطری دارند و نه اکتساب عملی که با تلاش،

قوهٔ نظری را حاصل کنند، بلکه در جهت اصلاح اخلاق و کسب اوصاف برتر، بدون آمادگی طبیعی برای آن، خود را به زحمت می‌افکنند.

به نظر می‌رسد اسم «ابرار» به‌نحو اطلاق مرتبهٔ سعداء و مرتبهٔ نخست، اصحاب یمین را در برگیرد. دو مرتبهٔ اخیر نیز دیگر انسانهای هوشمندند.

مقربین که به ملکات شریف دست یازیده‌اند، از لذائذی فراوان بهره‌مند شوند و به نعمتهای جاوید و شادمانی همیشگی در پیشگاه پرجلال خداوند جهانیان، نایل شوند. ﴿فی مَقْعَدِ صدقٍ عنَد مليكٍ مقتدرٍ﴾، در جایگاه راستی، نزد پادشاهی نیرومند. آنی از لذّتشان منفک نشوند و در آنجا هر آنچه مطلوب دلهاست و مایهٔ مسرت دیده‌ها، برایشان مهیّاست، عاری از پیامدهای جسمانی و دور از مزاحمت قوا. دیده‌هایی که انوار درخشان (الهی) را سرمهٔ چشم کرده‌اند و به تماشای چهره‌های روحانی‌شان نشسته‌اند.

اصحاب یمین نیز از لذت بهره‌منداند، گرچه نه به میزان مرتبهٔ پیشین. لذّات ایشان تنها اندکی از لذائذ مقربین را شامل است، همچنان که در شراب «ابرار» بدان اشاره شد که آن «شرابی است خالص که بر سر آن مهری از مُشک (و عنبر) نهاده‌اند. و پیشدستی کنندگان در آن بر یکدیگر پیشدستی می‌کنند. آمیزهٔ آن تسنیم است، چشمه‌ای که مقرّبان خدا از آن می‌نوشند. » و اینان را عروجی است به مشاهدهٔ آن حق یکتا، غرقه در دریای بی‌کران شهود. و «ابرار» در زمرهٔ ایشانند. و آنها راست وعدهٔ حق، که فرمود: نیکان از جامی بیاشامند که آمیزهٔ آن (عطر) کافور است. در زبان عربی، به «جام شراب» و هم خود «شراب» ، «کأس» گویند. به نظر می‌رسد که در این آیه مراد «علم» است. به این معنی که نفوس برتری که «ابرار» نام گرفته‌اند، آنگاه گیرندهٔ فیض از جانب اعلی هستند که آمادگی افاضهٔ کمالی را یابند که بدان قابلیت تام یافته‌اند. و این کمال عبارت از آن است که تصوّر خداوند متعال، در حد توان او در او تجسم یابد. چرا که شناخت حقیقی خداوند بر غیر او ممکن نیست.

اگر علم به «کأس» یعنی شراب تشبیه شد، تنها از آن روست که هردو مستی و خماری در پی دارند. گرچه خماری و لذّت حاصل از این دو شراب متفاوت است. لذا بی‌تردید صاحبان این‌گونه تعقلات، به‌حقیقت، خمار از شراب مقربین و مست از شراب ناب علییّن، غرقه در دریای اسرار طور سینین و سرگشته در وادی مقدسین‌اند. «ندا

برمی‌آورند که پروردگارا، نور و درخشش ما را به کمال رسان و غفران خویش را شامل حالمان ساز که تو بر هر چیز توانایی.»

اینکه فرمود: «آمیزه‌اش کافور است» ویژگی آن جام را بیان داشته است. به دو جهت «کافور» را مثال آورده: اولاً چون مستلزم سپیدی است که در میان دیگر رنگها بیشترین بازتاب را داراست. و دوم به سبب دلپذیریش. هریک از این ویژگیهای محسوس مشابه یکی از ویژگیهای عقلی است. اما رنگ سفید از آن جهت که درخشانترین و پاکترین رنگهاست و به همین دلیل، محبوبترین جامه نزد پیامبرﷺ جامهٔ سپید بود. و چون این تعقلات نیز از شائبه‌های گمان و ناخالصی‌های خیال به دور و در نهایتِ تابانی و زلالی‌اند، آمیزهٔ شراب علم را به کافوری سپید وصف کردن سزاست. از طرف دیگر بوی کافور یکی از معطرین رائحه‌هاست و با هرچه مخلوط گردد به آن بویی دلپذیر می‌بخشد. ادراک عقلی نیز به مراتب بیش از آنچه قابل وصف باشد، همچون عطری از افاضات عالیهٔ الهی است. و باز سزاوار است که آمیزهٔ شراب علم را به کافوری چنین معطر توصیف نماید. و اگرچه میان این دو رائحه و لذّت حاصل از آن دو، تفاوت بسیار است.

اضافه می‌کنم که باهمهٔ این فوائد، نکته‌ای لطیف و آشکار در آن (توصیف) نهفته است، بلکه نکته‌های لطیف بی‌شمار، از جمله اینکه : یکی از خواص کافور، درمان گرمی کشنده‌ای است که در طبع شخص ریشه دوانده است و از همین رو، مبتلایان به مرض سل را با کافور یا چیزی مخلوط بدان، مداوا می‌کنند. لذا علوم و فضائل را که سردکنندهٔ آتش بی‌خردیها و اوصاف مشابه آن است، به کافور مثال می‌زند. عبارت «برد یقین» نیز که شهرتی عمومی دارد مؤید همین معناست.

علاوه بر همهٔ اینها معتقدم اگر «کأس» مجازاً به‌عنوان افاده کنندهٔ علوم و اخلاق فاضله اراده شده باشد در تفسیر درهای دیگر نیز گشوده خواهد شد. و «تفجیر» نیز معانی دیگر را بروز می‌دهد.

مشرق پنجم

تفسیر آیهٔ ششم ـ اوصاف شراب بهشتی

آیه : ﴿عیناً یشرب بها عبادَالله یفجّرونها تفجیراً﴾

زمخشری صاحب تفسیر کشاف بر این نظر است که «عیناً» بدل از «کأس» بوده و یا از باب اختصاص منصوب می‌باشد. سخن اوّلش ضعیف است. زیرا در این صورت «عین» مقصود اصلی کلام است نه «کأس». هدف از آوردن هر لفظ، معنای همان لفظ است، بدون اینکه معنای آنچه اصل در کلام است لغو و باطل گردد. بنابراین ، فرض وجود تفاوت (میان عین و کأس) شایسته‌تر است. سخن دوم او نیز عاری از ضعف نیست زیرا در باب اختصاص، علّت نصب اسم، فرض اَفعال مقدّری چون «أعنی» یا «أُرید» می‌باشد. در چنین حالتی از «کأس» همان معنا مقصود است که از «عین». لیکن در اصل؛ بهتر است تباین و تفاوت میان این دو لحاظ شود. علاوه بر اینکه «عین» معانی دیگری غیر از چشمه نیز دارد.

اینک بدان که «عیناً» منصوب به نزع خافض است. (یعنی من کأسٍ من عینٍ) و بدان که مراد از «عین» عقل دهم، از عقول دهگانه است که در زنجیرهٔ حاجت به آن چشمهٔ اکبر منتهی‌اند. یعنی همان واجب اول که به عقل فعال موسوم است و این عقل از آن رو که یاران و معاونان فراوان و قابلیت‌های متفاوت دارد، امور مختلفی را پدید آورد.

حال که این مطلب را فهمیدی می‌گویم: اگر عقل دهم را «عین» نامید از آن جهت است که چشمه‌ای است جوشان و ساری که جهان را بهره‌مند از خویش و سیراب می‌سازد. و هرکس سهم خویش را برای نوشیدن، آبیاری و بهره‌وریهای دیگر، از آن می‌ستاند. و چون عقل به میزان استعدادهای متفاوت، افاضات فراوان دارد و هر وجود ممکنی نیز به میزان امکانش سهمی از آن می‌گیرد، از همین رو به چشمه شبیه است. در نتیجه اطلاق اسم «عین» بر عقل دهم اولاً: به دلیل فیاض بودن آن است. و ثانیاً: به‌جهت شباهتی که میان علم و آب وجود دارد. عقلی که افاضه‌گر و بخشایندهٔ علم است به «عین» که سرچشمهٔ آب است، تشبیه شده و به دلیل همین مشابهت است که تعبیرگران، غالباً، آب زلال را (در رؤیا) به علم تعبیر کرده‌اند و چشمهٔ پاک جاری را به مرد فاضل.

حرف «مِن» در شُرب اول برای بیان جنس است و حرف «باء» در شُرب دوم إلصاق را می‌رساند.

اما بعضی از «عبادالله» همان کسانی هستند که اخیراً ذکرشان گذشت، همچون، مقربین و در کنار آنها، مرتبهٔ نخست اصحاب یمین.

با فهم این مطلب ، معنای عبارت «یفجّرونها تفجیراً» برایت تبیین مـی‌گردد. یـعنی اینکه هریک از آنان در هر زمانی که امکان و استعدادش اقتضاء کـند، بـدان (چشـمه) دست می‌یابد.

(اما) به وجه دیگری از تفسیر نیز اشاره شده است، و برآن اساس لازم نیست کـه «عین» منصوب به حذف حرف جرّ فرض شود.

پس مقصود از «کأس» همان شراب است. و منظور از «کافور»، چیزی است شبیه به آن داروی مشهور، بدون بوی زننده. ومعنی مزاج همان امتزاج و اختلاط است. شرابی کافوری، به دلیل شادمانی، نشاط آسودگی و تقویتی که در پی دارد و نیز تحریک گرمی طبیعی و فرونشاندن حرارت غیرطبیعی و تباهگر. شراب آمیخته با کـافور کـه آن را بـه اعتدال نیز توصیف نموده، شرابی است که نه آن گرمی و حرارت ویرانگر را داراست و نه بوی زننده. نه مستی به همراه دارد و نه خماری در پی. این معنای اعتدال در دل واژهٔ «شراب» نهفته است و از همین رو به شرابی که مست کننده باشد، «خمر» گفته می‌شود نه «شراب »

منظور از «مزاج» همان حرارت و برودت ظاهری (طـبیعی) است، چـنانچه عـقیدهٔ جمهور چنین است. مثلاً وقتی می‌گویند طبیعت زنجبیل گرم است. یعنی گرمی زاست. بنابراین وقتی طبیعت جام کافوری و سرد باشد، شراب درونش را خنک ساخته و گرمی مهلک آن را از آن می‌ستاند.

«عین» همان آب است یا هرچـه شـبیه آن بـاشد. چـرا کـه «عـین» هـمانطور کـه بـه سرچشمهٔ آب گفته می‌شود به آب جاری سودمند نیز اطلاق می‌گردد. لذا می‌گویند: عینٌ جاریة. بر این اساس «عیناً» مفعولٌ به فعل «یشربون» است و حاصل تفسیر اینکه: ابرار و نیک‌مردان از جامی خنک کننده ، آبی گوارا و شرابی دلچسب می‌نوشند.

و «تفجیر» کنایه از فراهم ساختن اسباب فیض‌خواهی و فیض‌رسانی است. ظاهراً آیه اشاره‌ای به حال ابرار در دو نشأه حال و مقام دارد و حال کنونی آن همچون سابق و لاحق آن، مؤید این مطلب است و خداوند اعلم به حقیقت حال است.

بر این اساس ،«کأس» می‌تواند به معنی افاضه‌کننده یا مقدمات افاضه باشد و هریک را وجه شبهی است خاص. و در این صورت آمیختگی بـا کـافور کـنایه است از ایـنکه

ملایمت و گوارایی یقین را به نوشندهٔ خویش می‌بخشد. در ادامه می‌گویم: اگر جام (کأس) را به معنی مفیض یا منبع افاضه محسوب کنیم می‌توان برای «کافور» معانی دیگری را نیز احتمال داد. اول : همان معنایی که ذکرش گذشت(کافور=دواء مشهور) و در این صورت می‌توان «عیناً» را حال شمرد. این وجه با توجه به اینکه که مفیض ،خزانهٔ فیض است جنبه‌های زیبایی را در بر دارد که علی‌رغم وضوحش به تأمّل و دقتی درخور نیازمند است. دوم اینکه: «کافور» به معنی «غلاف خوشهٔ خرما» باشد، لطایف این معنی نیز پوشیده نیست. یعنی چنان با منبع فیض درآمیخته که همچون غلاف خوشهٔ خرما و به سان گلی است که در دل شکوفه‌ای می‌پرورد و میوه‌ای در پی دارد.

سوم اینکه : «کافور» به معنی مادهٔ معطر و عطر آن باشد. فراموش نکن که اگر «کأس» را به معنی مقدمات فیض محسوب کنیم، چگونه اجزای هریک از این وجوه تفسیری به هم پیوند می‌خورند. روشن است آنچه ما در آغاز بیان کردیم بر هردو وجه ساری است. علاوه براینکه اگر «کافور» را به معنای «کفّاره» با همهٔ وسعت معنائی‌اش، فرض کنیم در تفسیر باب دیگری بر ما گشوده خواهد شد که نگارشی جدید و تقریری بدیع می‌طلبد.

توجه : «کأس» اندازه‌ای معین دارد که با هربار نوشیدن، از مقدار آن کاسته گردد. درحالی‌که نوشیدن از عین کاهشی را در پی ندارد و معمولاً نوشیدن از چشمه مانند نوشیدن از جام نیست. اما چون مفیض، نیکوست که هردو وصف را دارا باشد، هم به «کأس» و هم به «عین» تشبیه شده است. (یعنی افاضهٔ مفیض هم قدر مقدّر دارد و هم بی‌پایان است).

توجه و تبصره :

«مزاج » یعنی آمیختن و بیانگر طبیعت و خاصیت است. درآمیختن کأس با کافور با همهٔ معانی‌اش پدید آور تفاسیر و معانی زیبا و نوی خواهد بود.

مشرق ششم

تفسیر آیهٔ هفتم ـ وفای به نذر بالاترین نوع طاعت

آیه: ﴿یوُفون بالنّذر و یخافونَ یوماً کان شرّه مستطیراً﴾

در اینجا بندگان خویش را به وفای به نذر توصیف کرده تا ویـژگی خـاص ایشـان و مراقبت در ادای طاعات را به‌تمامی، رسانده باشد. هرکه عهدی راکه با خدا بسته وفا کند تا به این طریق به آستان الهی راه یابد، قطعاً به آنچه خدایش مقرر فرموده و بدو تکلیف نموده، وفادارتر و پایدارتر است.

یکی دیگر از خصائص ایشان این است که از روزی که دهشتش همگانی است، در هراسند.

﴿و یخافونَ یوماً کان شرُّهُ مستطیراً﴾ و آن روزی است که قلم خداوندی، مرگ هرکس را تقدیر نموده است و از آنجا کـه حـتمیت مـرگ ، هـمگانی است، شـر و دهشت آن نیزعمومیت دارد و بیشتر مردم را فرا می‌گیرد، از آن جهت که جانشان، بدن راکه ابزار کمال جوئی شان بود در حالی رها می‌کند که هنوز به حدّکمال نرسیده‌اند و به همین دلیل که آلوده به کیفیات جسمانی و مبتلا به ناهنجاریهای اخلاقی‌اند، متحمل عذابی دردناک می‌گردند، لذا قطعاً شرّ آن روز فراگیر بوده و عموم مردم را شامل می‌شود.

اضافه می‌کنم، بعید نیست اگر وفای به نذر را به معنی عمل به کمال وکمال طلبی بدانیم که هدف خلقت انسان است و به‌مثابهٔ عهد و پیمانی (خدائی) است که در آغاز فطرت بسته‌اند و آیات روشن قرآن نیز بدان اشاره‌ها دارد.

مشرق هفتم

تفسیر آیهٔ هشتم و نهم ـ مراتب انفاق و منفق

آیات: ﴿ویُطعمون الطَّعام علی حُبِّه مسکیناً و یتیماً و اسیراً، إنّما نُطْعِمُکم لِوَجْه اللّه لا نُرِیدُ منکم جزاءً و لا شُکوراً﴾

سومین ویژگی ایشان این است که طعام را علی‌رغم میل به آن ، اطعام می‌کنند. اطعام کنندگان چهارگروهند: فردی که مالی را می‌بخشد، یا خود نیز به آن مال نیازمند است و یا خارج از نیازمندی اوست. در هر دو صورت یا منظوری دنیوی در سر دارد و یا هدفی اخروی.

آن‌که برای احراز هدفی دنیائی انفاق می‌کند، تفاوت ندارد که خود خواهان آن مال باشد یاخیر. حتی اگر در ظاهر، رضای حق را در نظر داشته باشد، اهل ریا است و (حق

تعالی) دربارهٔ او گفته است:«و آنان که برای ریا و خودنمایی در برابر خلق انفاق می‌کنند و به خدا و روز قیامت ایمان نمی‌آورند هرکه شیطان قرین او باشد بد قرینی است. ـ(نساء: ۳۸).

اما آن کس که از مالی می‌بخشد که مطلوب وی است، و هدفش آخرت و نیل به حضرت حق، بدون اینکه توجهی به امور دنیایی کند و یا آنها را نیز در منظور خویش شریک گرداند، تنها اوست که به این سبب مرضیّ نظر حق می‌گردد و حق تعالی با چشم عنایت و توجه تام بدو می‌نگرد. انفاق حقیقی تنها همین نوع است و قرآن در این باره می‌فرماید: «آنان که اموال خویش را به قصد دستیابی به رضای حق انفاق می‌کنند...و نیز منّت و آزاری را در پی انفاق خود نمی‌آورند.» و نیز می‌فرماید: «هرگز به نیکی دست نمی‌یازید تا آنگاه که چیزی را ببخشید که مورد پسند خودتان است.» همچنین دربارهٔ او می‌فرماید:«وغذا را با وجود میل خود به آن، به مسکین و یتیم و اسیر می‌خورانند، ما تنها برای خدا شمارا اطعام می‌کنیم و از شما نه پاداشی می‌خواهیم و نه سپاسی.»

اما آنان که از غیرمطلوب خویش انفاق می‌کنند، اینان تنها صدقه‌ای بخشیده‌اند. پاداششان برابر میزان تقرّبی است که به حضرت حق یافته‌اند و به همان اندازه که رضای حق را طالب بوده‌اند. «و برای هریک برابر عملی که انجام داده‌اند، درجاتی است و پروردگار تو از آنچه می‌کنند، غافل نیست.»

«واحدی» در تفسیر البسیط و زمخشری در الکشاف و همهٔ علمای شیعی هم‌نظرند که این آیات در شأن اهل بیت محمد صلی الله علیه و آله نازل شده است.

از ابن عباس رضی الله عنه روایت می‌کنند «روزی حسن و حسین علیهما السلام بیمار گشتند رسول خدا صلی الله علیه و آله به همراه جمعی از مردم آن دو را عیادت کرده و فرمود: «ابوالحسن! ای کاش برای (شفای) فرزندانت نذری می‌کردی! به دنبال این سخن علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام و فضّه کنیز ایشان نذر کردند که آن دو کودک از بیماری وارهند و ایشان سه روز را روزه بدارند. هردو صحّت را بازیافتند. لیکن هیچ طعامی در خانهٔ ایشان نبود. علی علیه السلام از «شمعون خیبری» سه صاع جو به عاریت گرفت و فاطمه علیها السلام یک صاع آن را دستاس نموده ، پنج قرص نان تهیه فرمود. در شب اول، نانها را در سفره نهادند تا افطار کنند. مسکینی که از کنار منزل می‌گذشت آواز داد: «درود برشما ای خاندان محمد! من فقیری از فقیران

مسلمانم، طعامی مرحمت کنید تا خدایْ شما را از نعمتهای بهشت سیر سازد» . همگی اطعام وی را برخویش ترجیح داده و شب را (گرسنه) به صبح رساندند. و طعمی جز مزهٔ آب نچشیدند. روز دیگر را روزه داشتند و شب دوم نیز همچون شب اول سپری گشت. این بار یتیمی از ایشان مدد خواست و درخواست وی را اجابت کردند و در شب سوم اسیری بر در سرای ایستاد و آنان همان کردند که شبهای پیش. چون شب گذشت و صبح فرا رسید علی علیه‌السلام دست حسنین را گرفت و خدمت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله شرفیاب گشت. چشمان پیامبر به ایشان افتاد که از شدت گرسنگی همچون جوجه می‌لرزیدند. فرمود: «برمن چه سخت و دردناک است که شما را در چنین حالی ببینم»؛ برخاست و همراه ایشان به سوی خانه روان شد. فاطمه علیهاالسلام را در محراب عبادت خویش دید که کمر بر شکمش رسیده و چشمانش به گودی رفته بود. (تحمل) این (رنج) دشوار بود(کوتاه زمانی) پس از آن، جبرئیل علیه‌السلام نازل گشت و فرمود: محمد! این (تحفه) را در مورد نزدیکانت بگیر. و در روایتی دیگر است که فرمود: «خداوند در مورد خویشانت به تو تبریک می‌گوید.» آنگاه این سوره را بر او قرائت کرد.

و روایت می‌کنند که :«سائل در هر سه شب، جبرئیل بود و بدین‌سان ایشان را به فرمان الهی در بوتهٔ امتحان نهاد.» اما دلیل این توانمندی: حالات بدن و نفس تأثیر و تأثر متقابل دارند و هریک از آن دو سایه‌هایی از خویش را بر وجود دیگری می‌افکنند. مشغولیت و اهتمام کامل به یک سوی معین، چه بسا مانع کارهای قوای دیگر است. از جانهایی چنین کمال یافته و با فضیلت، غیرممکن نیست، که ترک لذتهای طبیعی، باعث درد و آزارشان نگردد. بلکه چه بسا به همین سبب به لذات بی‌شمار دیگری دست یابند.

همچنین آنگاه که نفس ناطقه، قوای بدن را می‌پذیرد، این قوا با او همسویی می‌کنند، چه اینکه نفس بدین همسویی نیازمند باشد یا خیر، از آن پس هرچقدر کشش بیشتر شود، این قوا به پیروی از نفس تمایل می‌یابند و فارغ از احوال نفس نمی‌مانند . لذاست که افعال طبیعی در حق رهپویان ره‌یافته، متوقف و بی‌تأثیرند.

و کلام رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله که فرمود: «من در پیشگاه پروردگارم بیتوته کرده‌ام، او مرا طعام دهد و سیراب سازد» اشارتی به همین معناست.

اما این سخن آنان که «ما فقط برای خدا اطعام می‌کنیم» می‌تواند بیان زبانی و گفتار

ایشان باشد، تا سائل را از پاداش به مثل یا سپاس بازدارند. و می‌تواند بیان حال ایشان باشد.«مجاهد» گفته است: «ایشان این سخن را به زبان نراندند، لیکن خدای تعالی بر این مطلب ایشان علم داشت.»

مشرق هشتم

تفسیر آیهٔ دهم ـ اوصاف مخلصین و سعداء

آیه: ﴿انّا نخافُ من ربّنا یوماً عبوساً قمطریراً﴾

این آیه می‌تواند بیان علت اطعام و یا دلیل پاداش نخواستن باشد. و هریک را کلامی سزاست. عبوس به معنی سخت است. و قمطریر، سخت ترین روز ممکن. گفته‌اند: از دو جهت روز را با صفت عبوس توصیف نمود: یکی اینکه آن روز از جهت آسیب رسانی و سختی‌اش، به شیری بس خشمگین می‌ماند. و دوم آنکه وصف آن روز، توصیف جفاکاران آن است. و روایت است که «در آن هنگامه ، کافر چهره درهم می‌کشد».

و ما قبلاً حقیقت این روز را بیان کرده‌ایم. اینکه (خدای متعال) دوباره دربارهٔ آن روز سخن رانده تنها از این جهت است که ابتدا (در آیهٔ ۷) به عمومیت و گسترش شر آن روز اشاره داشت و در این آیه شدت و سختی آن را توصیف نموده است . یعنی: به دلیل گستردگی و همه جانبه بودن شر آن روز و سختی و هولناکی‌اش از آن در هراسیم. روشن است که در تصورات عمومی و سطحی‌نگر، اثبات خیر و خوبی افراد لزوماً اجتناب از شر را به همراه ندارد. به همین لحاظ، لازم نیست که این گفتار، نقل حال یا کلام ایشان باشد بلکه می‌تواند شرح احوال ایشان و رفع ابهام باشد. و این احتمال نیکویی است که در نگاه اول خودنمایی نمی‌کند و توضیح آن نیازمند بسط کلام است که این مقام را وسعت آن نیست.

گر نبودی ،خلق محجوب و کثیف ‌‌‌‌‌‌ ‌‌‌ ور نبودی، حلقها، تنگ و ضعیف
در مدیحت ، داد معنی دادمی ‌‌‌ غیر از منطق، لبی بگشادمی
لیک، من چه گویم؟ یک رگم هشیار نیست ‌‌‌ وصف آن یاری که او را یار نیست

و در اینجا نکته‌ای ظریف و لطیف نهفته است و آن اینکه : سالک راه حق، یا این است که خدا را برای خدا بخواهد یا غیر او.

سالکِ اول همان مخلص حقیقی است که برخی معتقدند: یافت نمی‌شود. دیگر این است، که خدا خواه، اگر در استغراق، به آن حالت بریدن از خویشتن (غفلت از خویش) برسد، در آن حال، تنها علاقهٔ خود به کامل شدن را در خداوند می‌بیند چراکه هر آنچه غیر اوست، نیست است. بدان سبب که دوست داشتن یک چیز مشروط به تصوّر آن است، لیکن سالک در این حال از هرچه غیر اوست غافل است. پس محال است که خواهان خدا باشد، برای چیزی غیر او.

اما دومین گروه (سالکین)، نه مخلص حقیقی‌اند و نه حتی موحّد. چراکه به همراه حق، طالب چیز دیگری هستند.

علاوه بر آن«یوم» را آوردن، سپس تکرارش و توصیفش به عبوس (ترش‌رو) و عمومیت شرّ، رساتر است از اینکه به عبارت ﴿انما نطعمکم لوجه اللّه﴾ اکتفا شود. بی‌تردید سلوک فی الله، جایگاه آراستگی به امور وجودی است که صفتهای الهی‌اند و همه بدان دست نیابند و جز آنکه از خویش نبریده، به آن مقام نرسد. لذا به‌ناچار متذکر آن روز شد وسپس تکرارش نمود. نتیجه این است که ایشان خدا را برای خدا می‌خواهند نه به منظور کسب ثواب و نه به قصد فرار از عذاب. و خداست صاحب هدایت.

مشرق نهم

تفسیر آیهٔ یازدهم ـ پاداش اخلاص

آیه: ﴿فوَقیٰهُم اللّهُ شرَّ ذلك الیوم و لقّٰهُم نَضْرَةً و سُروراً﴾

ضمیر «هم» به همان انواع سُعَداء اشاره دارد که ذکرشان گذشت. اینان از آن روکه به اهداف عالی دست یازیده‌اند و به کمال والا نائل شده‌اند، جدایی از بدن برایشان سهل است و رنجی از دردهای حسّی (ظاهری) نمی‌برند. و نیز بدان سبب که غریق در دریای محبت خدایند و مشغول بدو، و همهٔ توجهشان معطوف درک انوار قدسی است و از خود غافلند. «حکایت است آنگاه که فرمان به قتل شیخ شهاب‌الدین سهروردی(ره)، صادر کردند، هیچ پریشان نشد.»

«نضرة» زیبایی رخسار را گویند و کدام روی زیباتر و خوب‌روی‌تر از رخساری است که به آن انوار لطیف آسمانی و الهی نظر دارد. شانه به شانهٔ ملائک و اهل بهشت، پهلو به

پهلوی مقیمانِ آستان قدرت و عظمت حق، ساکن آسوده خاطر بلندای رفیع معنویت‌اند. و نیز کدام مشاهده، لذت‌بخش‌تر، کامل‌تر و پرنشاط‌تر از این شهود است.

بارالها: امکانی به‌تمام روزیمان کن و نوری فراگیر بر ما بتابان. دلهای ما را به سوی خودکشان و ما را در زمرهٔ بی‌بهره‌گان قرار مده. از آنچه دارایی توست برما عنایت فرما و جانهای مارا درگرو خود و رهیده از غیرساز، که تویی رهنمون هر نیکوکاری ماندگار.

مشرق دهم

تفسیر آیهٔ دوازدهم ـ پاداش اخلاص

آیه: ﴿و جَزاهم بما صَبرَوا جنَّةً و حریراً﴾

پاداش صبر وپایداری ایشان بر گرسنگی و برهنگی پرآزار، بهشتی است آکنده از غذای لذیذ، نوشیدنی گوارا، پوشیدنی زیبا و با شکوه. اما آنچه در مسکن بدان توجه شده، مکان جلوس، خوابگاه و هواست. آن دو اولی را با عبارت «بر تختهای آراسته تکیه دارند» توصیف نموده و دیگری را با این سخن که «در آن مکان نه سوزش آفتابی را ببینند و نه گزش سرمایی را حس کنند». پاداش اینان است از آن جهت که بر وظائف خویش عمل کرده و مراقبند که از آن غفلت نکنند تا سرانجام به رضوان حق دست یازند. خدای متعال در این باره فرموده است: «پس گناهان کسانی را که مهاجرت کرده‌اند و از خانه‌هایشان رانده شده‌اند. و در راه من آزار دیده‌اند و جنگیده‌اند و کشته شده‌اند، می‌زدایم» همچنین فرمود: «و کسانی را که در راه ما مجاهدت کنند، به راههای خویش هدایتشان می‌کنیم.»«و آنان که به طلب ثواب پروردگار خویش صبر پیشه کردند» «نمازگزارده‌اند و زکات داده‌اند، مزدشان با پروردگارشان است، نه بیمناک می‌شوند ونه غمگین»

و جنت (باغ بهشت) اشارتی است به آن اهداف کلی و منافع والا و پر ارج. اما حریر می‌گوید، از آن رو که حس آن را لباس کامل و مکمّل می‌شمارد، و کمالات و مکملات عقلی را که همتای اویند، در نظر می‌آورد.

مشرق یازدهم

تفسیر آیهٔ سیزدهم ـ اوصاف بهشت

آیه: ﴿متکئِینَ فیها علی الأَرائكِ لایرَونَ فیها شمساً و لازمهریراً﴾

ارائك جمع «أریکه» است[1]. و اریکه، تختی است مرصّع نشان بر زیر گنبدی، یا خانه‌ای است با چندین فراش. «متکئین» منصوب است از این جهت که مدح باشد یا حال . و آیه نشانی از زیبایی منزل و هوای پاکیزه‌اش دارد و از دوام لطافتش سخن می‌گوید. و نبودن شمس و زمهریر بیانگر اعتدال هواست. زمهریر در لهجهٔ قبیلهٔ «طَی» به معنی ماه است. و اگر این معنا نیز مدّ نظر باشد بازکنایه از همان عدم تغییر هوا و ثبات آن خواهد بود. و در هردو حال، سربسته، از پاکیزگی و اعتدالی سخن می‌گوید که همچون اعتدال هوای دنیا، از امور خارجی نیست. در یک جمله: بهشت، آفتابی و معتدل است.

آیه بیانگر اثبات لذات و نفی درد و رنج در بهشت است. «شمس» ، مشقتی توأم با شوریدگی و «زمهریر» سرما و جمودی است که کاهلی و بی‌خبری در پی دارند و بهشت عاری از این دو رنج است.

مشرق دوازدهم

تفسیر آیهٔ چهاردهم ـ حالات بهشتیان و بهشت روحانی

آیه: ﴿و دانیةً علیهم ظِلالُها و ذُلِّلَتْ قُطُوفُها تذلیلاً﴾

«دانیة» حال و منصوب است. یا معطوف به واژهٔ متکئین می‌باشد و یا عطف به محل «لایرون». گویی می‌فرماید: «در حالی‌که در آن مکان نه خورشیدی ببینند و نه سرمایی سخت و سایه‌های درختانش نیز برسرشان فروافتاده». حرف «واو» نیز بر وجود هر دو حالت دلالت دارد. و لذا نتیجهٔ تفسیر چنین است: پاداش ایشان باغ بهشتی است که هم از گرما و سرمای شدید در امان است و هم سایه‌های درختانش فروافتاده‌اند.

«دانیة» می‌تواند وصف «جنة» نیز باشد در این صورت تفسیر این است: پاداش ایشان، بهشتی است باسایه‌های فروافتاده. و ممکن است صفت برای موصوفی محذوف

---

۱. سیوطی ، «أرائك» را مفرد می‌داند ولی غالب مفسرین آن را جمع اریکه خوانده‌اند. اریکه، واژه‌ای است معرّب به معنای «بارگاه وسریر پادشاهی». ارک به معنی باغ و کاخ نیز صورت دیگر همین واژه است.

باشد. تو گویی به دلیل صبری که داشتند بهشت و حریری پاداششان داد و بهشتی دیگر که سایه‌هایش بر سرشان فروافتاده و میوه‌هایش در دسترس است. و بدین‌سان از آن جهت که اینان اهل خوفند به دو بهشت وعده‌شان داد، خدای متعال فرمود: «آن را که از مقام پروردگار خود در خوف باشد. دو بهشت است.» قرائت دانیةٌ (به رفع) بر این اساس است که ظلال مبتدا و دانیةٌ خبر بوده و جمله در محل حال باشد.

باتوجه به نظام طبیعت برای برخی این پرسش پیش آمده که چگونه در بهشت سایه هست ولی خورشید نیست؟ بعضی در پاسخ گفته‌اند که «اگر خورشیدی در آنجا می‌بود، سایه چنین محقق می‌شد». به عقیدهٔ من این اشکال ابداً جای طرح ندارد. اولاً دلیل آن روشن است. ثانیاً ما نمی‌پذیریم که سایه تنها جایی حاصل شود که خورشید باشد، بلکه صِرف وجود نور کافی است. بسیار رخ داده که تنها یک اشعه یا یک شیء تابان، ایجاد سایه می‌کند و هیچ دلیل معینی وجود ندارد که تابش و تابندگی را تنها منحصر در خورشید کنیم.

تذلیل قطوف نیز دو جهت دارد: اول اینکه کوتاهی و در دسترس بودن را می‌رساند. دوم آنکه بعید نیست «دنوّ ظِلال» به نزدیکی سایه اشاره داشته باشد نه سایبان. و تذلیل قطوف ، از تفاوت میوه‌های درختان سخن گوید. و از نعمت و عنایت خداوندی حکایت دارد و نزدیکی دو جانبهٔ آن را در بهشت عقلانی بیان می‌کند. و «قطوف» همان لذتها و درک معقولات را می‌رساند و فروافتادگی آن بیانگر نزدیکی این معقولات است به منبع فیض. لذا، آن باغ بهشت را به این باغهای محسوس دنیایی تشبیه نموده تا مبیّن حالاتی باشد که در بهشت حاصل می‌کنند. از قبیل، امعان توجه خداوندی به ایشان و نزدیکی نعمت ربّانی برایشان، بدان گونه که نه رنجی خاطرشان را بیازارد و نه اندکی از عذاب اهل نقصان به ایشان برسد. اما تذلیل قطوف عبارت باشد از درک و دریافت ایشان از معقولات مجرد و به چنگ آوردن آن جواهر عقلی به‌اندازه توانایی آنان. و مراد از دسترسی داشتن به میوه‌ها همان بهره‌وری سریع از آنهاست. و این عبارت را اشارتی است لطیف به اینکه افاضهٔ وجود از مبدأ اوّل جَلَّ ذکرُه متوقف بر بخشی از ذات آن شیء نیست، بلکه تنها به میزان اختلاف در استعداد و زمینه‌های قابلیت است. اینان از آن رو که در نهایت و کمال استعدادند و پذیرای کمالات خویشند، ناگزیر ثمرات آن در

نهایت سرعت به ایشان افاضه می‌گردد. و این است معنی فرو بودن ثمرات.

مشرق سیزدهم

تفسیر آیهٔ پانزدهم و شانزدهم ـ حالات بهشتیان و بهشت روحانی

آیه: ﴿ویُطاف علیهم بِئَانیةٍ من فِضّةٍ و اکوابٍ کانت قواریرَا﴾

کَوْب به معنی کوزه (ظرف بدون دسته) وجمع آن اکواب است. معنی قواریر روشن می‌باشد. جواهر معقوله را از جهاتی چند به نقره تعبیر کرده است: اول اینکه نقره، فلزی گرانبها و کمیاب بوده و به همین دلیل است که ظروف و وسائل پادشاهان غالباً از این فلز ساخته شده‌اند. جهت دیگر رنگ سفید آن است که پربازتابترین رنگهاست به همین جهت به چیزی که مناسب آن جواهر عقلی است تعبیر شده است. اما ثبوت رویارویی میان نفوس کمال یافته و جواهر عقلیه، تعبیر به طواف شده است. که در واقع جاری مجرای آینه‌هایی معنوی در برابر (رو به روی) آینه‌های مادی است.

مراد از ظروف وکوزه‌ها ،همان مبادی است که جایگاه علوم و معارف می‌باشد.

سخن الهی که فرمود: «به اندازه پرشده‌اند» به همین معنا اشاره دارد. یعنی کوزه‌هائی که در اندکی و فزونی، متفاوت از یکدیگرند. و مقصود این است که هریک از ایشان را سهمی است از معرفتها و رؤیتهایی که از آن صورتهای پرشکوه و جلوه‌گاههای والا، حاصل می‌شود. یعنی اینکه ساقیان، اندازهٔ جام ایشان را به میزان اختلاف امکاناتشان، متفاوت گیرند. و عبارت «قواریرا قواریرا» براساس دو ویژگی، حاکی از همین مطلب است. اولی آنکه آن جواهرعقلی، گرچه رنگی نقره‌گون دارند، لیک در زلالی چون بلورند. و این نیز بیانگر رهیدن از تیرگی‌های علایق جسمانی است. دومی آنکه، خدای متعال به تأکید(تکرار لفظ) سخن از این می‌گوید که آنها قرارگاه علوم حقیقی‌اند، آنسان که به تناسب تغییر در معلومات، نه چهره عوض کنند و نه کم و بیش گردند. نباید پنداشت که (ساقی شراب غیر از کوزهٔ شراب باشد. از آن رو که آیهٔ کریمه می‌فرماید: «و پسرانی همواره جوان بر گِردشان می‌چرخند، با قدحها و کوزه‌ها و جامهایی از شراب ناب» و این بیان به معنای آن است که طائف و مطاف دو چیزند. بلکه باید گفت دور زننده در آنجا همان چیزی است که دور می‌گردانند و تفاوت در اعتبار موجب فزونی و تنوّع نیست.

توضیح مطلب آنکه، آن جواهر عقلی هرگاه در معرض مشاهدهٔ نفوس کمال‌طلب انسانی قرار گیرد، دو آینه را مانند، روبه روی یکدیگر. هر تصویری که در آینه‌های بالا نقش بسته، چه تصویر موجودات باشد و یا خود آینه، در آینه‌های پایین نیز بازتاب می‌یابد. بدین لحاظ: طائف و مطاف به و طواف همه یک چیزند، اگر چه اعتبارات متفاوت دارند. اضافه می‌کنم که در رأس مبادی عالی، نورهایی است فراوان، متفاوت و با ترتیب که سایه‌هایی در پی دارد. به عبارت دیگر، تابش آنها بر نفس، سایه آنها است و بهره‌مندی نفس از آنها، چیدن میوه توسط نفس از آن مبادی عالی می‌باشد. و اما در عبارت «کانت قواریرا قواریرا من فضّة»، کانت ویژگی لطیفی دارد. در آن نیک تأمل کن. تنگی وقت مرا از شرح طولانی آن بازمی‌دارد.

و تنها کافی است اشاره کنم که ممکن است مراد از أکواب و قواریر، مقدمات باشد.

در ادامه می‌گویم: فرهیختگان واقفند بر اینکه آیه محتوی اسراری است قابل کشف. از جمله اینکه: چگونه این کوزه‌ها هم از نقره‌اند و هم از بلور؟ و حال آنکه این دو، گوهرهایی متفاوتند. چه کسی جامها را به اندازه پر می‌کند؟، ـ دلیل تأکید و تکرار مصدر چیست؟

اما پاسخ اولی را می‌توان به چند صورت بیان کرد: ۱ـ بلورهای دنیا از شن و سنگ گرفته شده‌اند و بلور بهشت از نقره. و همانطور که خدای متعال می‌تواند شن و سنگ را به هیئت شیشه‌ای زلال درآورد، قادر است که نقره را نیز بلوری درخشان سازد. پس آیه حکایت از این دارد که نسبت بلور بهشتی به بلور دنیایی، همچون نسبت نقرهٔ بهشتی به سنگهای دنیاست. و بدین‌سان زلالی و درخشش بلور بهشتی را بازمی‌نماید. ۲ـ کمال نقره، در زلالی، پایداریِ درخشش و تابندگی آن است، صرف نظر از اینکه جوهری مرکب دارد. و کمال بلور در زلالی و صافی آن است، جز اینکه بسیار شکننده است. و آیه بیان کنندهٔ آن است که ظروف بهشتی، هم درخشانی نقره و پایداری و زیبایی آن را دارند و هم زلالی شیشه و لطافت و شفافیت آن را. ۳ـ اشاره می‌کند به اینکه آن ظروف از نقره‌اند لیکن به زلالی شیشه. ۴ـ «قارورة» در آیه به معنی شیشه نیست. بلکه عرب هر ظرف گِردی را قارورة نام نهد. به‌خصوص وقتی نازک و زلال باشد.

پس حاصل تفسیر این است که ظروفی مدور، نقره فام، زلال و ظریف چرخانده

می‌شود. چه بسا بدین ترتیب بر اسراری آگاه گردیم که کس پرده از آن برنداشته است و خدا به اندرون اسرار آگاهتر است.

اما پاسخ سؤال دوم، یعنی میزان و اندازهٔ جامها را چه کس معین می‌کند؟ دو صورت دارد، میزان شراب جام را یا ساقی تعیین می‌کند و یا نوشندهٔ شراب. و هریک وجهی نیکو، بلکه وجوهی قابل توجه در بر دارد.

فهمیدن پاسخ اولین پرسش برای یافتن پاسخ پرسش سوم، لازم است و به همین ترتیب پاسخ پرسش چهارم را کسی درمی‌یابد که در پاسخ دومین پرسش تأمل کرده باشد.

گفته‌اند: ضمیر در «قَدَّروها» به «عبادالله» برمی‌گردد. همان بندگان خدا که به صفات پیشین موصوف شدند. قرائت «قُدِّروها» نیز بنابر مجهول بودن آن است و معنی به همان معنای اول، نزدیک است.

مشرق چهاردهم

تفسیر آیهٔ هفدهم ـ اوصاف شراب بهشتی

آیه: ﴿ویُسقَون فیها کاساً کان مزاجُها زنجبیلاً﴾

«کأس» همان کأس پیشین است با این تفاوت که اینک آمیزهٔ آن زنجبیل است. (شاید) به این دلیل که عرب از طعم زنجبیل لذت می‌برد و در اشعار خود آن را ضرب المثل ساخته است. «أعشی» می‌گوید:

کأَنّ القرنفُلَ و الزّنجبیلا   باتا بفیها و أریاً مشوراً

(دهانش مزرعهٔ میخک و زنجبیل است و کندوئی سرشار از عسل را می‌ماند.) منظور این است که لذت عقلی را با بیان هر چه موجب لذت حسی است، تعریف کند. از آنجا که این نیکو سیرتان نیک‌کردار در عدد بسیار و در خصوصیات متفاوتند، لذا آشامیدن هر یک نیز سزاوار حال و ویژگی خود اوست.

از این رو شراب ایشان گاه توأم با مزهٔ کافور است و گاه با طعم زنجبیل آمیخته. بلکه (باید گفت) هر شرابی در هر نشئه‌ای، مستی خاص دارد. از این جهت هرگاه طعم گوارای زنجبیل بدان بیامیزد، دلچسب و اشتها آور است. بدین سبب کرامتها و فیوضی را

که طالب فیوضی دیگر شوند، به شرابی تشبیه ساخته که با زنجیل آمیخته است. و آن کرامتها و عنایاتی که شوق در پی ندارند و سردی و آرامش را فراهم آورند، به شرابی آمیخته باکافور مانند شده است. و این مطلب رمزی از اسرار مستی را به تو می‌نمایاند.

رمز گرانبها: شرابی که برگرفته از آن چشمه است، چون با طبیعت گرم و آتشین خویش، ناهنجارهای طبیعی را می‌زداید، به زنجیل آمیخته و از آن جهت که سردی و برودت یقین و آرامش را همراه دارد، مخلوط با کافور است. بدین (سخن) دقت کن، این رازی است که در دل رازها نهفته دارد.

مشرق پانزدهم

تفسیر آیهٔ هیجدهم ـ چشمهٔ فیض الهی

آیه: ﴿عیناً فیها تُسَمّی سلسبیلاً﴾

«سَلسبیل»، «تسلْسَلَ» «سَلسل» ، آبی را گویند که به‌سرعت در کام رود. و مقصود از این چشمه نیز همان چشمهٔ پیشین است. جز آنکه اینک متذکر وصف روانی و شتاب فیض الهی در حق ایشان شده است و نیز آسان در چنگ آوردن معقولات. سپس چون جام را به طعم زنجیل، موصوف ساخت و (محتوای) جام از این چشمه بود، با توصیف چشمه به روانی و گوارایی در کام، بیان می‌دارد که علی‌رغم داشتن مزهٔ زنجبیل فاقد خاصیت گرمی و گزش آنست.

مشرق شانزدهم

تفسیر آیهٔ نوزدهم ـ جوانان مخلّد بهشت

آیه: ﴿و یطوف علیهم وِلدانٌ مُخلَّدونَ اذا رأیتَهم حَسِبْتَهُم لُؤْلُؤاً مَنثوراً﴾

ترجمه: «همواره پسرانی به گردشان می‌چرخند، که چون آنها را ببینی پنداری مروارید پراکنده‌اند.»

مقصود از طواف همان است که ذکر کردیم. و ولدان عبارتند از عقول مجرد فعال. و «تخلید» (جاودانگی) بیان این است که همهٔ ایشان ماندنی هستند تا زمانی که علتشان ماندگار است. و این مطلب روشنی است. اینکه به مروارید پراکنده‌شان تشبیه کرده،

به دلیل درخشش رنگ و نیز زلالی و گرانباری ذات آنهاست. و همچنین مروارید در سلک درآمده را خُللی هست که در غیر آن نیست. از این رو تناسب وجود دارد.

اما پراکنده بودن (ایشان) به دلیل تفاوت مراتب ایشان است، تو گویی توصیف به مروارید پراکنده سزاوارتر از مروارید در رشته شده است.

اما اگر گفتی «حسبان» از باب ظن و گمان است. بگویم: «اذا رأیتهم» یعنی: زمانی که تو در نفس کامل باشی. و در همان‌حال که نفس تو در همین بدن است، میان او و آن جهان نعمت ملکهٔ اتصال برقرار باشد، چنین نفسی را بدانچه در جهان بالاست، هوشیاری حاصل شود. و چه بسا صورتی از آن مرواریدهای پراکنده به دست می‌آورد و این آن حسبان است، اگر چه عقل حکم به تجرد آن صورتها دارد، لیکن قوهٔ متخیله این صورتها را تصور می‌کند و تو آنها را صورت یا قریب بدان می‌پنداری.

مشرق هفدهم

تفسیر آیهٔ بیستم ـ نعمت همیشگی

آیه:﴿و اذا رأیتَ ثَمَّ رأیتَ نعیماً و مُلکاً کبیراً﴾

«ثَمَّ»به سمت و سویی عقلی که سرزمینی است مقدس، اشاره دارد و مقصود آن است که چون بدان مکان رسیدی، همهٔ آن نعمتهای همیشگی و جاودانی در برابرت هویدا گردد، به همراه نعمتها و ثروتهایی که تا در این بدن هستی بدان آگاه نگردی. و اشاراتی دارد به کلام او که فرمود: «برای بندگان نیک کردار خود، (خوانی) فراهم ساخته‌ام که هیچ چشمی آن را ندیده و هیچ گوشی نشینده و بر دل هیچ بشری خطور نکرده است».

«مُلک کبیر» بیانگر این است که جهان، در رشتهٔ عنایت الهی درآمده، بر هر کلی و جزئی انطباق یافته، از هیچ پیشروی عقب نمی‌ماند و از هیچ دور مانده‌ای، پیشی نمی‌گیرد. هر چیز معلول علت خویش است و وابسته به زمان خود و آویخته بر شرط خویش. «یک ساعت پیش و پس نشوند». و با این بیان خود، بدان اشاره می‌کند که « زمین یکجا در قبضهٔ اوست و آسمانها درهم پیچیده، در ید قدرت او. منزه است و برتر از هر چه شریک او پندارند.»

و این فرمانروایی، همان فرمانروایی حق است و جز او هر چه هست، باطل و فروپاشیده است. «هیچ معبودی جز او نیست ... فرماندهی تنها او را سزاست و همه به سوی او بازمی‌گردید.»

مشرق هجدهم

تفسیر آیهٔ بیست و یکم ـ لباس و زیور بهشتی

آیه: ﴿عالِیَهُم ثیابُ سُندُسٍ خُضرٌ و إستَبرَقٌ و حُلّوا أساوِرَ مِن فِضَّةٍ و سَقیٰهُم ربُّهُم شراباً طهُوراً﴾

«عالِیهم» منصوب است بر این اساس که حال باشد برای ضمیر موجود در «یطوف علیهم». و سُندس (دیبای نازک) و استبرق (دیبای ضخیم) دو نوع جامه‌اند. و بیان ویژگی سبز بودن، از آن جهت است که رنگ سبز از جمله رنگهای درخشانی است که سبب انبساط روحی گردد. و شاید به آن جهت است که پر جلوه‌ترین این جامه‌ها، جامه‌ای است سبز رنگ. و به آن لباس کرامت الهی که بدان آراسته شده‌اند اشاره دارد.

همچنین است این کلام الهی که «به دستبندهایی از سیم آراسته‌اند» و در جای دیگر فرمود: «دستبندهایی از زر». این نیز بیانگر آن است که بازوان جانهاشان به بازوبندهای صور قدسی آراسته است. همچنان‌که بازوان با آراسته شدن به دستبند و بازوبند زیبایی می‌یابند و اسباب کمال آنهاست، دلها نیز نسبت به آن صُور الهی چنین‌اند. و البته تفاوت است میان این دو زیور.

و کلام الهی است که فرمود «و خدایشان از شرابی پاک سیرابشان سازد». در پیش بارها معانی که از شراب مد نظر بود را بیان کردیم. در این آیه تنها با صفت «طهور» بیان شده و مراد آن است که این شراب علی‌رغم نامش، هم پاک است و هم پاک کنندهٔ نوشندهٔ آن. وکدام پاک کننده در شستشوی کثافات فرومایه، تواناتر از آب چشمهٔ حیات.

مشرق نوزدهم

تفسیر آیهٔ بیست و دوّم ـ بهشت حاصل سعی در تحصیل آن

آیه: ﴿إنَّ هذا کان لکم جَزاءً و کان سَعیُکم مَشکوُراً﴾

مقصود آن است که آن نعمت که به شما عنایت شد، به میزان تلاش و کوشش شما

است. یعنی همهٔ آن فعالیتهای حسی و عقلی شما برای دستیابی بدان است. و سپاس از جانب خدا به این معنا بازمی‌گردد که وی در دایرهٔ علم خویش اهمیت و سزاواری اینان را به آن نعمتهای بخشوده، سنجیده است. واللّهُ اعلم.

مشرق بیستم

تفسیر آیهٔ بیست و سوم ـ کیفیت وحی و نزول قرآن

آیه: ﴿إِنّا نحن نزّلنا علیك القرآن تنزیلاً﴾

«تنزیل» به وحی اشاره دارد. و ما چگونگی وحی را بر اساس قواعد فلسفه این‌چنین بیان کنیم: جانهای کمال یافته آنگاه که به جانب قدس نظر کنند، چه بسا ربایشهایی در آنها پدید آید و در نتیجه بر جانشان نقشی عینی نقش می‌بندد، آنگاه قوهٔ متخیله (همچون یک بازیگر) در نقوشی که در قوهٔ عقلانی ایشان نقش بسته، به‌واسطهٔ صور جزئیه دستکاری می‌کند و در این هنگام محرکش دو چیز است: اولی از آن دو این است که ناتوانی و خستگی، به سبب آرامشی که در توجه نفس است، از میان رفته و به آن تحریک و تغییری بازمی‌گردد که طبیعت آن قوه اقتضاء دارد، و دومی این است که نفس از قوهٔ خیال استعانت جسته و آن را به خدمت می‌گیرد. آنگاه صورتهای جزئی متناسب با آن معنی کلی گشته و به خیال سپرده می‌شود. قوهٔ خیال بر حس مشترک سلطه یافته و در آن، صورتی در نهایت زیبایی و آراستگی ترسیم می‌کند. در این هنگام است که خیال قابل رؤیت شده و نفس صورتی را می‌بیند و یا صدایی را می‌شنود.

تا آنجا که پیامبرﷺ، جبرئیل را در صورت و شکل دَحیهٔ کلبی می‌دید که او زیبا روترین مردم بود و پیامبرﷺ وحی را از او می‌شنید. همچنین بودند سایر پیامبران.

وحی آشکار از این طریق، در خاطر و خیال جای یافته، با دقت نگهداری می‌شود.

بدان در این آیه التفاتی است از غیبت به خطاب رسولﷺ. و تأکید ضمیر متصل با آوردن غیر منفصل و تأکید انزال، یک بار با ذکر فعل (مؤکد) و بار دیگر با مصدر (مفعول مطلق)، اشارهٔ لطیفی دارد به رد طرز تلقی فلاسفه و نیز به اینکه تکالیفی که بر زبان او صادر می‌شود، منسوب به فاعل اول است. بسیار معمول است که تمامی یک قوم مد نظر باشند لیکن تنها پیشوای ایشان مخاطب سخن قرار گیرد و نمونهٔ آن در قرآن فراوان می‌باشد.

مشرق بیست و یکم

تفسیر آیات بیست و چهارم و بیست و پنجم و بیست و ششم ـ تشویق بر صبر، ذکر حق و نماز شب

آیات: ﴿فَاصْبِر لحُکم ربّك و لا تُطِعْ منهم آثماً أوْ کَفُوراً و اذْکُرِاسْمَ رَبِّك بُکرةً و أصیلاً و مِنَ اللیّلِ فاسْجُدله و سَبِّحْهُ لیلاً طویلاً﴾

و اینک در آغاز بر شکیبایی و مهیا ساختن دل برای پذیرش فرامین الهی تشویق می‌کند و سپس بر بیزاری از فرمانبری غیر خویش و در مرحلهٔ سوم به مداومت و مراقبت در عبادات فرا می‌خواند.

فرمان اول به اعتبار وجود دو قوهٔ نظری و عملی در نفس، شوق به استقامت‌جویی در راه احکام الهی را برمی‌انگیزد.

فرمان دوم، فراتر از او رفتن و به غیر پرداختن را نهی می‌کند، همان پذیرش اوهامی که شیاطین برای او آراسته‌اند و غالباً به دلیل خستگی و واماندگیِ حاصل در قوای نفس است. و در نتیجه دل را از اطاعت (خدا) منصرف ساخته و در آن تصرف می‌کند. چراکه به اطاعت ازکسی نزدیک شده است که وی را از اطاعت خدا و عبادتش دور می‌سازد و مطلوبهای حسی را برای او فراهم کرده و می‌گستراند. این است راز پناه‌خواهی از شیطان رانده شده. فرمود: «و چون قرآن بخوانی، از شیطان رجیم به خدا پناه ببر» (نحل : ۹۸) و فرمود: «کسانی که پرهیزگاری می‌کنند چون از شیطان وسوسه‌ای به آنها برسد، خدا را یاد می‌کنند...» (اعراف: ۲۰۱).

«آثم» (گنهکار) به کسی اشاره داردکه در دل پیرو و فرمانبر نفس امّاره است. ولی در ظاهر دعوی مخالفت آن را دارد. ایشان همانند که شرع، فاسقشان می‌داند. و «کفور» ناسپاسی است که در آشکار و نهان (بیرون و درون) گوش به فرمان نفس امّاره دارد.

و فرمان سوم، برانگیختن انسان است بر ادای انواع عبادات با بیانی مشروح. بخش اول از مراتب سه گانه: ذکر الهی است در هنگامهٔ صبح و شبانگاه. و این عبادتی است مقدم بر همهٔ عبادات. زیرا عبادت در اصل به این منظور مقرر شده که خدای تعالی را بخواهی و برای رسیدن به معرفتش در حد امکان، دست به دامان وی گردی. و چون به‌طور طبیعی، اولین مرتبهٔ تصدیق یک چیز، تصور اسم آن است، ناگزیر یاد کردن نام او

را ، در آغاز مقرر فرمود. اما اینکه عبادت بدین روش مقرر شده از این روست که دل در آغاز ریاضت، به جناب اعلی، کمتر توجه دارد و به ابزاری نیازمند است که آن را به وی یادآور شده و توجّهش را به آن مقام جلب نماید از این رو عبادات مقرر شده است و باارزش‌ترین آن، عبادتی است که توأم با اندیشه باشد. چرا که فکر ریسمان اتصال به مقصود است و بدون آن عبادت را سودی نباشد. پیامبر ﷺ فرمود: «خداوند به چهره‌های ظاهری و دارایی‌های شما نمی‌نگرد، بلکه به درون دلهای شما نظر دارد.»

بخش دوم، فرمان بر سجده کردن در شب است. نماز برترین اعمال بدنی است و در نماز آنچه موجب توجه به مقصود اعلی است، یعنی اسم والای «اللّه»، مکرراً وجود دارد، و این امر ترا به اهمیت آن متوجه می‌سازد. و نیز در نماز، حرکات و سکناتی را با شیوه و حالاتی خاص مقرر فرموده که به‌طور عادی در پیشگاه سلاطین انجام می‌گیرد تا سر بزیری و فرمانبری را تقویت ساخته و موجب تأکید بر توجه گردد.

مرتبهٔ سوم، تسبیح در بلندای شب است. تسبیح نماز راکمال می‌بخشد. اما به دلایلی این تسبیح بهتر است در شب باشد.

اول اینکه؛ التفات و روآوردن به جانب بالا در شب کاملتر است. زیرا در روز سرگرمی حواس به حرکات مردم و صداهای اطراف، مانع از توجه خواهد بود.

دوم اینکه، فرمانبری و پایبندی در شب، رساتر است. دلیل این مطلب بر اهل عرفان پوشیده نیست.

سوم آنکه، از ریا دورتر است. زیرا که در شب می‌توان از دید خلائق پنهان بود و به‌ندرت کسی در شب قصد ریا و خودنمایی می‌کند، برخلاف روز که عبادت در منظر نگاه مردمان است.

مشرق بیست و دوم

تفسیر آیهٔ بیست و هفتم ـ مقهورین شیاطین

آیه: ﴿إنَّ هؤلاءِ یُحِبُّونَ العاجلةَ و یذرونَ وراءَهم یوماً ثقیلاً﴾

این آیه اشاراتی دارد بر دلهای مغلوب و اسیر در دست شیاطین خویش. همان دلهایی که امّاره نام دارند و پیروی از قوای نفسانی را پذیرفته و بدان مأنوس شده‌اند.

همچون قوهٔ وهم و خیال و غیره.

«العاجلة» همان زندگی دنیا و آرایشهای آن و لذات حسی موجود است. منظور این است که ایشان چهرهٔ خویش را به سوی این امور می‌گردانند و از قبلهٔ حقیقی رو برمی‌تابند و جانهایشان به سرانجام کار، یعنی حتمیت مرگ، متوجه نیست و عذابی راکه به‌واسطهٔ این روگردانی، به ایشان وعده داده‌اند، نادیده انگاشته‌اند. و آن روزِ سنگین و هولناک را وانهاده‌اند. سنگینی آن روز، شدت و سختی آن است.

مشرق بیست و یکم

تفسیر آیهٔ بیست و هشتم ـ قدرت لایزال الهی

آیه: ﴿نحن خَلَقْنٰهُمْ و شَدَدْنا أسرهم و اذا شِئْنا بَدَّلْنا أمْثٰلَهُمْ تبدیلاً﴾*

این آیه حکایت از آن دارد که خداوند، مبدأ اول همهٔ مخلوقات می‌باشد و شدّ الأَسر محکم ساختن رشتهٔ پیوند است. منظور این است که زمام امور ایشان و کلیهٔ حرکاتشان در دست قدرت اوست. همو آغازگر و مصدر امور است و همه چیز متکی به او و گره خوردهٔ به ریسمان علم اوست که نظام کل موجودات، از کلّی و جزئی است.

وقتی امور عالم چنین‌اند، اگر بخواهیم از تبدیل و دگرگونی آن ناتوان نیستیم. این مطلب ما را متوجه این می‌سازد که هر قدرتی که به غیر خدا تعلق داشته باشد در برابر قدرت او فروپاشیده و در مقایسه با عظمت او، ناپیداست.

مشرق بیست و چهارم

تفسیر آیهٔ بیست و نهم ـ قلم تقدیر

آیه: ﴿إنّ هذه تذکرةٌ فمن شاءَ اتّخذَ الی ربّه سبیلاً﴾

این آیه بگونه‌ای شایسته یادآور همهٔ انواع بشارتها و تهدیدهای پیشین و دیگر مطالب این سوره شده است. بدین سبب که فرهیختگان از تأمل در آن بهره برند و حق‌پویان

---

*. ترجمهٔ آیتی: «ما آدمیان را آفریدیم و رشتهٔ پیوندشان را نیرومند گردانیم و اگر بخواهیم به جای آنها قومی همانندشان بیاوریم.»

ـ ترجمهٔ فولادوند: «ماییم که آنها را آفریده و پیوند مفاصل آنها را استوار کرده‌ایم و چون بخواهیم [آنان را] به نظائرشان تبدیل می‌کنیم.»

حق‌جو از تدبر در آن گوهرهای بی‌شمار یابند.

و در این سخن برای صاحبدلان یا آنان که با حضور گوش فرا می‌دارند، اندرزی است.» (ق:۳۷). همانان که دل و گوش را همسوی ندای حق سازند. و گفتیم که راهروان طریق حق را چه‌سان پذیرایی کنیم و غیر ایشان را چگونه؟ نشانه‌های حق و هدایت را نشانشان دادیم که اگر راه را با این نشانه‌ها دنبال می‌کردند گمراه نمی‌شدند. قلم تقدیر، به آدمی اراده‌ای بخشید تا (اگر بخواهد) در مسیری گام بردارد که به ما منتهی گردد.

مشرق بیست و پنجم

تفسیر آیهٔ سی‌ام ـ مشیّت حق و علم بی‌کران الهی

آیه: ﴿و ماتشاؤون الّا أن یَشاءَ اللّهُ ، إنَّ اللّهَ کان علیماً حکیماً﴾

این آیه ناظر به قضاء الهی است. به این معنی که ارادهٔ عبد، پایبند قابلیت اوست که به میزان ظرفیت این بنده به او اعطا شده است، نه اینکه اراده از جانب خود بنده باشد (که در این صورت) موجب تسلسل و دور می‌گردد.

﴿إن اللّه کان علیماً حکیماً﴾ بیانگر علم فراگیر و کامل حضرت حق است به تمامی موجودات. علمی که به امور کلی، بالذات است و به امور جزئی، در وجه کلی می‌باشد. ادراکاتی که به‌نوعی به زمان و مکانی خاص مترتّبند تنها به‌واسطهٔ ابزار جسمانی ادراک کننده، قابل حصولند. در این صورت شخص، تغییرات جاری در زمان خویش را درک کرده و به «هست» آن حکم می‌کند (اما) رخدادهای دیگر زمانها، از فهم او دور افتاده و لذا آن را «نیست» می‌پندارد. و آنها را با الفاظی چون «بود»، «خواهد بود» و «فعلاً نیست» تعبیر می‌کند، و نیز تنها پدیده‌هایی را در می‌یابد که به مکانی در «اینجا» یا «آنجا» تعلق داشته باشند.

اما نوع دیگر ادراک ، آنگونه نیست که وابسته به زمان و مکان باشد. بلکه ادراکی است تام. حامل چنین ادراکی به همهٔ عالم احاطه دارد و به شرایط زمانی و مکانی هر رویداد واقف است. بدون اینکه در نظر او دوری و نزدیکی یا تقدم و تأخر حوادث متفاوت باشد. از این رو هیچ‌گاه به نبود پدیده‌ای حکم نمی‌کند بلکه تنها وجود آن را در یک زمان خاص و نه در زمانی دیگر بیان می‌کند. بود و نبود شیء را در زمان حاضر یا

مکان کنونی نمی‌شناسد از آن جهت که مُدرِکی است غیر وابسته به زمان و مکان، بلکه همهٔ زمانها و مکانها نسبت به او یکسانند. و لذا نسبت به همهٔ موجودات، شاملترین و کاملترین علم را داراست.»

علم به جزئیات به‌نحو کلی به همین معناست. چنین ادراکی تنها برای ذاتی میسر است که خود از زمان و مکان مبرّا بوده و در کسب معرفت نه به ابزاری نیازمند باشد و نه به وساطت صورتی محتاج. و در این صورت هیچ چیزی، اعم از جزئی یا کلی یا هر شکل دیگر، لباس هستی بر تن نمی‌کند مگر اینکه آن ذات (بی‌نیاز) بدان چیز عالم است.

«هیچ برگی از درختی نمی‌افتد مگر آنکه (خداوند) از آن آگاه است و هیچ دانه‌ای در تاریکیهای زمین و هیچ تری و خشکی نیست جز آنکه در کتاب مبین آمده است.»

اما تعبیر «حکیماً» بر این معنا دلالت دارد که تمامی موجودات، به استوارترین و متقن‌ترین شکل ایجاد گشته‌اند، و تمایلات هر موجود ناقصی به سمت کمال از آغاز هستی‌اش، بگونه‌ای هماهنگ با وجود خود او است. در این زمینه گفتنی‌ها بیش از این است.

مشرق بیست و ششم

تفسیر آیهٔ سی و یکم ـ سعادت حقیقی وصول به کمال حقیقی است

آیه: ﴿یُدْخِلُ من یشاءُ فی رحمته و الظلمینَ اَعَدّ لهم عذاباً أليماً﴾

رحمت حق شامل کسی می‌گردد که قضاءِ الهی مقتضی بداند و این سخن بیانگر حقانیت راه است و حاکی از فراهم بودن زمینهٔ رشد و دستیابی به کمال حقیقی در پرتو رحمت حق. از این رو بنده را به میزانی به سعادت حقیقی نائل می‌کند که خود امکان آن را برای خویش مهیا کرده باشد.

برای ظالمان (جفاکاران)، یعنی همانها که مانع رسیدن حقوق الهی به بندگانی هستند که شایستهٔ دریافت آنند، و در حضیض تاریکیها و ابهامات وجودی و جسمانی خویش فروافتاده‌اند، عذابی دردناک فراهم است، عذابی به میزان استحقاقشان. (درواقع) همان خصائص ناپسندی که در جان آنها رخنه کرده بود، زمینه ساز عذاب الهی گشت. «و آن که خدا راهش را به هیچ نوری روشن نکرده باشد، هیچ روشنایی فرا راه خویش نیابد.»

بارالها! ای آنکه هستی را حیات بخشیدی و ای آنکه اسیر و دربند را صاحب اختیاری! بنده‌ای که سر برآستانت می‌ساید و میهمان ناخواندهٔ خوان کرمت گشته است، امید آن دارد که توبه‌اش بپذیری. عفو و بخششت مقصود اوست و در گذشتن از خطاهایش مطلوب او. حال که با دستی تهی روی به درگاهت آورده، او را از خوان گستردهٔ رحمتت دور مساز و به‌سبب خطاها و لغزشها در شمار ستمکارانش قرار مده. از جانب خود رحمتی بدو عنایت کن و کار او را به راه رستگاری و نجات انداز. آمین

فهارس

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث

فهرس الكتب

فهرس الأشعار

فهرس الآيات

السّابقونَ السّابقونَ، أولئك المقرّبونَ ٢٨

إنّا أعْتَدْنا لِلْكافِرينَ سَلٰسِلَ ٢٠

إنّا خَلَقْنا الإنسٰنَ من نطفة أَمشٰاجٍ نَبْتليهِ فَجَعلْنٰه سَميعاً بَصيراً ١٩

إنّا خلقنا الإنسٰنَ منْ نطفةٍ أَمشاجٍ نبتليهِ فجعلنٰه سميعاً بصيراً ۶

إنّا خلقنا الإنسٰنَ من نطفة أمشاجٍ ٣

إنَّ الأبرارَ يشربونَ من كأسٍ كان مِزاجُها كافوراً ٢٧

إنَّ الّذينَ اتّقَوْا اذا مسّهُمْ طٰئفٌ من الشّيطٰنِ تَذَكّروا ۵۶

إنَّ اللّٰه كان عليماً حكيماً ۵٩

إنَّ اللّٰه لا يَنْظُرُ الى صُوَرِكم و أَعْمالِكم ۵٧

إنّا نحن نزّلْنا عليك القرآنَ تنزيلاً ۵۴

إنّا نَخافُ من ربِّنا يَوْماً عَبُوساً قَمْطَريراً ٣٩

إنّا هَدَيْناهُ السّبيلَ إمّا شاكراً و إمّا كَفوُراً ١٩

إنَّ فى ذلك لَذكْرى لِمَنْ كانَ له قَلْبٌ أو أَلْقى السّمْعَ و هو شهيدٌ ۵٩

إنّما نُطْعِمُكم لوَجْهِ اللّٰه ۴١

إنّما نُطعمكُمْ لوجهِ اللّهِ لا نُريدُ منكم جَزاءً و لا شُكُوراً ۳۶
إنَّ هذا كان لَكُمْ جَزاءً و كان سَعيُكُمْ مَشكُوراً ۵۴
إنَّ هذه تَذْكِرَةٌ فمَنْ شاءَ اتَّخذَ الى ربِّه سبيلاً ۵۹
إنَّ هؤلاَءِ يُحِبُّونَ العاجلةَ و يَذَرونَ وراَءَهم يَوْماً ثقيلاً ۵۸
ثمّ خلَقنا النُّطْفَةَ عَلَقةً فخَلَقْنا العَلَقةَ مُضْغَةً فخلقنا ۸
ثمَّ لا يُتبعونَ ما أنفقوا منّاً و لا أذًى ۳۶
خالدين فيها ما دامتِ السَّموات والأرضُ ۲۴
صمٌّ بكمٌ عميٌ فهم لا يَرجعونَ ۲۵
عالِيَهُمْ ثيابُ سُندُسٍ خُضْرٌ و اسْتَبْرَقٌ و حُلُّوا أساوِرَ مِنْ فِضَّةٍ و سَقيٰهُمْ رَبُّهُمْ شَراباً طَهُوراً ۵۳
عيناً فيها تُسمَّى سَلْسَبيلاً ۵۰
عيناً يشربُ بها عبادُ اللّهِ يُفجِّرونَها تفجيراً ۳۱
فإذا قَرَأْتَ القُرآنَ فَاسْتَعِذْ باللّهِ مِن الشَّيطانِ الرَّجيم ۵۶
فَاصْبِرْ لِحُكمِ ربِّكَ و لا تُطِعْ مِنْهُم آثِماً أو كَفُوراً ۵۶
فالَّذين هاجَرُوا و أُخرِجُوا مِن دِيارِهِم ۴۳
فَجَعَلْنٰهُ سَميعاً بصيراً ۱۲
فوَقٰهُمُ اللّهُ شرَّ ذلك الْيَومِ و لَقّٰيهُمْ نَضْرةً و سُرُوْراً ۴۱
فی ظُلُمٰتٍ ثَلٰثٍ ۱۱
فی مَقْعَدِ صِدْقٍ عندَ مليكٍ مُقْتَدِرٍ ۲۸
فيها ما تَشتهيهِ الأنفُسُ و تَلَذُّ الأعْيُنُ ۲۸
قواريرَا مِن فِضَّةٍ قَدَّروها تقديراً ۴۶
كأنّها كَوكَبٌ دُرِّيٌّ ۱۵
لا إله إلّا هو... لَهُ الحكمُ و اليه تُرجَعونَ ۵۳
لا يَرَوْنَ فيها شَمْساً و لا زَمْهَريراً ۴۳
لا يستأخرونَ ساعةً و لايَسْتقدِمونَ ۵۲
لمن خاف مقامَ ربِّه جنّتانِ ۴۵
لنْ تَنالوا البِرَّ حتّى تُنفقوا ممّا تُحبّونَ ۳۶

مُتَّكِئينَ فيها على الأرائكِ لا يَرَونَ فيها شمساً و لازَمْهَريراً ۴۳
مُتَّكِئينَ فيها على الأرائكِ ۴۳
مِن رحيقٍ مختومٍ خِتامُه مِسْكٌ ۲۹
مِنْ كَأْسٍ كان مِزاجُها كافوراً ۲۱
نارُ اللّهِ الموقَدةُ الّتى تَطَّلِعُ على الأفئدةِ ۲۳
نحنُ خَلَقْناهم و شَدَدْنا أَسْرَهم و إذا شِئْنا بدَّلْنا أمْثالَهم تبديلاً ۵۸
و آخَرُونَ مُرْجَونَ لأمْرِ اللّهِ إمّا يُعَذِّبُهُمْ و إمّا يَتُوبُ عليهم ۲۰
و إذا رأيتَ ثَمَّ رأيْتَ نعيماً و مُلْكاً كبيراً ۵۲
و اذْكُرْ اسْمَ ربِّكَ بُكْرَةً و أصيلاً ۵۶
و الأرضُ جميعاً قبضَتُه ۵۲
و الّذين جاهَدُوا فينا لَنَهدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا ۴۳
و الّذين صَبَرُوا ابتغاءَ وجهِ ربِّهم ۴۳
و الّذينَ يُنفقونَ أموالَهم رِئاءَ النّاسِ ۳۶
و أقامُوا الصّلوةَ و آتَوُا الزّكوةَ لهم أجرُهم عند ربِّهم و لا خَوْفٌ عليهم و لا هم يَحْزَنونَ ۴۳
و حُلُّوا أساورَ من فِضَّةٍ ۵۳
و قليلٌ من عِبادىَ الشّكورُ ۱۹
و كان اللّهُ عليماً حكيماً ۲۱
و لا يَرْضَى لِعَبادِهِ الكُفْرَ ۲۲
و لِكُلٍّ دَرَجاتٌ ممّا عمِلوا و ما ربُّكَ بغافِلٍ عمّا يَعْمَلونَ ۳۷
و لوْ لم تَمْسَسْهُ ۱۳
و ما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إلّا يَعلَمُها وَ لا حَبَّةٍ فى ظُلُمتِ الأرضِ و لا رَطْبٍ و لا يابِسٍ إلّا فى كتابٍ مُبينٍ ۶۰
و ما تَشاؤُونَ إلّا أنْ يشاءَ اللّهُ إنَّ اللّهَ كان عليماً حكيماً ۵۹
و مَثَلُ الّذين يُنفقونَ أموالَهم ابْتِغاءَ مَرْضاتِ اللّهِ ۳۶
و مِن اللّيْلِ فاسْجُدْ له و سَبِّحْه ليلاً طويلاً ۵۶
و مَن أعرضَ عن ذِكرى فإنَّ له مَعيشةً ضَنْكاً ۲۵
و مَنْ لمْ يجعلِ اللّهُ له نُوراً فما له مِن نورٍ ۶۱

و یُسقَونَ فیها کأساً کان مِزاجُها زنجبیلاً ۴۹
و یُطافُ علیهم بِئانیةٍ من فِضّةٍ و آکوابٍ کانت قواریرَا ۴۶
و یُطعمونَ الطّعامَ علی حُبِّهِ مسکیناً و یتیماً و أسیراً ۳۶
و یطوفُ علیهم ولدانٌ مُخلَّدونَ بأکْوابٍ و أباریقَ و کَأْسٍ من مَعینٍ ۴۷
و یَطُوفُ علیهم وِلْدٰنٌ مُخَلَّدونَ اذا رَأَیْتَهُم حَسْبِتَهمْ لؤْلؤاً منثُوراً ۵۱
هلْ أَتَی علی الإنسٰنِ حِینٌ من الدَّهرِ لَمْ یکُنْ شَیْئاً مَذْکُوراً ۲
هَلْ أتی علی الإنسٰنِ حینٌ من الدَّهْرِ لمْ یکنْ شَیْئاً مَذْکُوراً ۱۹
یُدْخِلُ مَنْ یَشاءُ فی رَحْمتِهِ و الظّٰلمینَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذاباً أَلیماً ۶۰
یُضیءُ ولو لم تمسَسْهُ نارٌ ۱۴
یُطعِمونَ الطّعامَ علی حُبِّه مسکیناً و یتیماً و أسیراً إنّما نُطعِمُکم لِوجهِ ۳۶
یقولونَ ربّنا أَتمِمْ لنا نورَنا و اغفرلَنا إنّکَ علی کلِّ شیءٍ قدیرٌ ۳۰
یَکادُ یُضیءُ و لَوْ لمْ تَمْسَسْهُ نارٌ ۱۵
یُوفُونَ بالنَّذرِ و یخافونَ یوماً کانَ شرُّه مُستطیراً ۳۵

فهرس الأحاديث

إنی أُبیتُ عند ربّی یُطعمُنی و یُسقینی ۳۸

أَعْدَدْتُ لعبادِیَ الصّالحینَ ما لا عینٌ رأَتْ ۵۲

أنَّ الأرواحَ خُلِقتْ قبلَ الأجسادِ ۳

أنَّ أهلَ الجنّةِ یتناولونَ من ثمراتِ الأشجار ۴۶

أنّه بَقِیَ طیناً أربعینَ سنةً و أربعین ۲

خلق آدمَ علیه السلام بیده ۱۸

عن إبن عباسٍ و ابن مسعودٍ رضی اللّهُ عنهما: أنَّ الإنسانَ ههنا، آدمُ ۲

قال ابنُ عباس و مقاتِلٌ: هو الخمرُ نفسُها و المزاجُ ۲۱

و عن قتادةَ: یُمزَجُ بالکافور و یُختمُ بالمِسک ۲۱

فهرس الكتب

آداب البحث، ۶۸، ۶۹
آداب البحث قاضی عضدالدّین ایجی، ۶۵
آداب البحث و المناظرة، ۶۸
آداب المناظره و الأسئلة السماکیة، ۶۵
آداب قراءة القرآن، ۶۹
ابن اثیر الجزری ۴۷
اثبات‌الواجب، ۳۴، ۴۱، ۴۵، ۴۷، ۷۸
اثبات الواجب الجدید، ۷۶
اثبات الواجب القدیم، ۷۶
اثبات الواجب تعالی، ۴۷
اثبات باری، ۴۳
احیاء علوم الدّین ۶۸
اخلاق جلالی، ۶۸
اخلاق محتشمی، ۶۸
اخلاق منصوری، ۶۸، ۶۹، ۸۲، ۸۴
اخلاق ناصری، ۶۸
ارشاد القلوب، ۱۷
اساس الاقتباس، ۷۵
اسامی العلوم و اصطلاحاتها، ۶۴
اسباب النزول، ۱۶
اسفار، ۴۷
اشاراتِ ابن سینا، ۳۶
اشراق هیاکل النور عن ظلمات شواکل الغرور، ۷۵، ۷۶
اشکال التأسیس، ۷۱
اعتقاد السنة، ۱۶
الاخلاق و التصوف، ۶۹
الاربعین، ۱۶
الأساس، ۷۱
الاشارات، ۸۳
الاشارات و التلویحات، ۷۵
الاشارات و التنبیهات، ۷۴
الأمالی، ۱۷
البحرین، ۱۷
البسیط، ۱۶
التبصرةُ فی المناظر، ۷۱

التبیان، ۱۷
التجرید، ۴۸، ۷۵، ۷۶
التصوف و الأخلاق، ۶۹
التفسیر الکبیر، ۲۹
التهلیلیة، ۷۰
الجذر الاصمّ، ۴۷
الجهات، ۷۲
الحاشیه علی الحاشیة الدوانیه علی شرح الشمسیة، ۷۴
الحاشیة الأجدّ، ۷۶
الحاشیة الجدیدة الدوانیة علی الشرح الجدید للتجرید، ۷۶
الحاشیةالجدیدة الصدریه، ۴۹
الحاشیة الدوانیة الأخیرة، ۷۶
الحاشیة الصدریة، ۴۸
الحاشیة القدیمة الدوانیه علی الشرح الجدید للتجرید، ۷۶
الحاشیةالقدیمة الصدریه، ۴۹
الحاشیة علی اثبات الواجب الدوانیة، ۷۶
الحاشیة علی الحاشیة الشریفیة علی الشرح القدیم للتجرید، ۴۸
الحاشیة علی الشرح القدیم للتجرید، ۴۸
الحاشیة علی الشفاء، ۷۷
الحاشیة علی الکشّاف للزّمخشری، ۴۹
الحاشیة علی المطوّل، ۴۹
الحاشیة علی اوائل تفسیر الکشاف، ۷۰
الحاشیة علی تهذیب المنطق الدوانیة، ۷۴
الحاشیة علی شرح آداب البحث، ۶۹
الحاشیة علی شرح الاشارات، ۷۴
الحاشیةُ علی شرح الچغمینی، ۷۲
الحاشیة علی شرح القطبی للرسالة الشمسیة، ۴۸
الحاشیة علی شرح الملخّص، ۷۲
الحاشیة علی شرح حکمة العین، ۷۷
الحاشیة علی شرح مختصر الاصول، ۴۹
الحاشیة علی مفتاح العلوم، ۸۰
الحدائق الندیة فی شرح فوائد الصمدیه، ۳۰
الحقائق المحمّدیه، ۴۷، ۷۸
الحکمة العملیة، ۶۹
الذریعه، ۲۷، ۶۹، ۷۰، ۷۸، ۸۱
الرسالة الروحیة، ۷۷
الشافیه، ۵۳، ۷۳
الشرح الجدید، ۴۸، ۷۶
الشفاء، ۳۵، ۴۶، ۷۷
الشّکوک، ۱۱
الشمسیه، ۷۴
العجالة، ۷۴
العروس فی الزهد، ۱۶
القانون، ۷۴
الکّشاف، ۱۶، ۲۹
الکشف عن حقائق التنزیل و غوامض التأویل، ۷۰
اللوامع و المعارج، ۷۲
المحاکمات بین الحواشی القدیمة و الجدیدة، ۷۸
المختصر، ۵۰
المشارق فی اثبات الواجب، ۸۰
المطوّل، ۵۰
الملخّص، ۷۲
الموضوعات، ۶۴

النکت والعیون، ۱۷
الوسیط، ۱۷
أنموذج العلوم، ۸۱
انوار التنزیل، ۱۷، ۲۹
إنی أُبیتُ عند ربّی یُطعمُنی و یُسقینی، ۳۸
اوصاف الاشراف، ۶۸
أَعْدَدْتُ لعبادِیَ الصّالحینَ ما لا عینٌ رأَتْ، ۵۲
أمالی، ۷۶
أنَّ الأرواحَ خُلِقتْ قبلَ الأجسادِ، ۳
أنَّ أهلَ الجنّةِ یتناولونَ من ثمراتِ الأشجار، ۴۶
أنّه بَقِیَ طیناً أربعینَ سنةً و أربعین، ۲
بحارالأنوار، ۱۷
بدایةالحکمة، ۵۲
بستان الادب، ۶۴
تاج المناقب، ائمه اثنی‌عشر، ۶۵
تاریخ آل عثمان، ۶۳
تاریخ قضاة فارس، ۶۶
تأویل الآیات، ۸۱
تجریدالغواشی، ۷۵، ۷۶
تجرید الکلام ۷۶، ۷۹
تجرید الکلام فی تحریر عقایدالاسلام، ۴۸
تحریرالعقاید، ۴۸، ۷۶
تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الشمسیه، ۴۹
تحریر المجسطی، ۷۱
تحریرالمناظر، ۷۱
تحفهٔ شاهی، ۷۲، ۸۱
تحفة الفتی فی تفسیر هل أتی، ۲۷، ۲۸، ۶۴، ۷۰
تعدیل المیزان، ۷۳، ۷۵
تعلیقات علی تیسیرالفقه، ۴۷
تفسیر آیات ان الابرار یشربون من کأس ... الی...
نضرة و سروراً، ۲۷
تفسیر آیهٔ سبحان الذی أسری، ۷۰
تفسیر الحبری، ۱۷
تفسیر القمی، ۱۷
تفسیر سورة هل أتی، ۲۷
تفسیر سورة هل أتی علی الإنسان، ۲۷
تکلمة المَجِسطی، ۷۱
تلخیص‌المفتاح، ۸۰
تلویحات، ۷۳
تهذیب الاصول، ۶۴
تهذیب المنطق و الکلام، ۷۴
تیسیرالوصول الی جامع‌الاصول، ۴۷
جام جهان‌نما، ۶۸، ۷۲، ۸۰
جام گیتی‌نما، ۸۰
جوابات المسائل الفخریة، ۶۵
جواهر الادراج و زواهر الابراج، ۶۵
حاشیه بر انوار التنزیل، ۶۳
حاشیه بر شرح جامی، ۶۳
حاشیه برشرح قدیم دوانی، ۶۴
حاشیهٔ علاّمه دوانی، ۶۳
حاشیةالتجرید، ۴۸
حاشیة علی حاشیة لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار، ۴۷
حاشیة علی شرح‌التجرید الجدید، ۴۸
حاشیةٌ علی شرح المطالع، ۴۹
حبیب السیر، ۶۲
حسناء غالیة المهر یا تفسیر سورة الدهر، ۲۷
حکمة الاشراق، ۳۶
حکمة العین، ۴۸، ۷۷
حل التقویم، ۶۴

حلّ مشکلات‌الاشارات، ۷۴
خسرو و شیرین، ۶۷
خلاصه التواریخ، ۵۳، ۶۲
خلاصة التلخیص، ۸۰
خلق آدم‌علیه‌السلام بیده، ۱۸
دیوان الهی اردبیلی، ۶۵
دیوان فنائی خلخالی، ۶۶
دیوان قوامی شیرازی، ۶۶
رساله‌ای در علم اسطرلاب، ۶۴
رساله‌ای در قوس قزح یا هاله یا خرمن ماه، ۵۰
رسالهٔ الزوراء، ۷۷
رسالة فی السیر و السلوک، ۶۹
رسالة فی الفیّاض، ۵۰
رسالة فی الکلام، ۵۰
رسالة فی النفس و الهیولی، ۷۷
رسالة فی الوجود الذهنی، ۵۰
رسالة فی خواص الجواهر، ۵۰
رسالة فی صنعة تسطیح الاسطرلاب، ۷۲
رسالة فی علم کتف الغنم، ۷۳
رَوح الجِنان و روُح الجَنان، ۱۷
روضات‌الجنات، ۶۹
روضة‌الاحباب فی سیرة النبی و الآل و الاصحاب، ۳۱
ریاض الرضوان، ۷۷
ریاض السالکین فی شرح صحیفة سیّدالساجدین، ۳۰
زوراء الحقّ، ۷۷
زین الفتی فی تفسیر هل أتی، ۲۷
سفیر الغبراء و الخضراء، ۷۲
سلافة العصر، ۳۰
سُلّم السموات، ۶۵، ۶۶
سلوة‌الغریب، ۳۰
شافیه، ۵۳
شاهرخ نامه، ۶۷
شاهنامه، ۶۷
شرح‌التجرید، ۴۷
شرح الصحیفة الکاملة، ۷۱
شرح الطوالع، ۷۷
شرح المطالع، ۴۹
شرح أشکال التأسیس، ۷۱
شرح بر اثبات‌الواجب دوانی، ۶۴
شرح تجرید، ۳۵، ۷۹
شرح جدید تجرید، ۳۸
شرح جدید قوشچی بر التجرید، ۶۵
شرح چغمینی، ۷۲
شرح عضدی، ۷۸
شرح فارسی هیئت قوشچی، ۶۳
شرح مجسطی، ۷۱
شرح مطالع، ۴۷، ۷۸
شرح هیاکل النور، ۶۸
شِفای، ۷۳
شفاء، ۳۶
شفاء القلوب، ۷۷
شمسیة المنطق، ۴۸
شواکل الحور، ۷۵
شواکل الغرور، ۷۶
شواهد التنزیل، ۱۴
شواهد التنزیل فی قواعد التفضیل، ۱۵
شیخ شهاب‌الدّین سهروردی، ۷۵
صحیفه النور، ۶۴

صدرالدّین کبیر، ۶۴

صنعت سکوک و قباله‌جات، ۶۶

ضوابط الحساب، ۷۲

ضیاءالعین، ۷۷

طلیعة العلوم، ۶۴

طوالع الانوار فی علم الکلام، ۷۷

عن إبن عباسٍ و ابن مسعودٍ رضی اللّهُ عنهما: أنَّ الإنسانَ ههنا، آدمُ، ۲

عین القواعد، ۷۷

غرائب القرآن، ۲۹

فارسنامۀ ناصری، ۳۱، ۳۹، ۵۴

فرهنگ معارف اسلامی، ۵۲

فضائل القرآن، ۱۸

قال ابنُ عباس و مقاتِلُ: هو الخمرُ نفسُها و المزاجُ، ۲۱

قدم و حدوث اجسام، ۶۴

قسطاس، ۷۳

کشف الحقائق المحمّدیه، ۴۱، ۴۷، ۷۸

کشف الظنون، ۶۴

کشف الغطاء فی تفسیر هل أتی، ۲۷

کشف الغُمّة فی معرفة الأئمة، ۱۷

کفایة الطلاب، ۷۲

کفایة الطلاب فی علم الحساب، ۷۱

کیمیای سعادت، ۶۸

لباب التأویل فی معانی التنزیل، ۱۷

لوامع الاسرار، ۴۹، ۵۰، ۷۸

لوامع الاشراق، ۶۸

لیلی و مجنون، ۶۷

مجالس المؤمنین، ۶۹، ۷۴

مجمع البیان، ۱۷

مختصرالاصول، ۴۹، ۷۸، ۷۹

مدارک التنزیل و حقائق التأویل، ۱۷

مرآةالحقائق و مجلّی‌الدقائق، ۷۹، ۸۲

مصباح الدُّجی، ۳۰

مطالع الانوار، ۴۹

مطلع العرفان، ۷۰

معالم التنزیل، ۱۷

معالم الشفای، ۷۳

معالم الشِفاء، ۵۳، ۷۳

معرفة القبلة، ۷۲

معیار الأفکار، ۷۵

معیار العرفان، ۷۵

مفتاح السعادة، ۶۴

مفتاح العلوم، ۴۹، ۸۰

مقالات العارفین، ۶۳، ۶۹

مکاتب، ۶۸

منتهی السئوال و الأمل فی علمَی الأصول و الجدل، ۴۹، ۷۹

منطق تجرید، ۷۵

منهج الصادقین، ۱۷

منهج الفصاحة فی شرح نهج‌البلاغه، ۶۵

مواهب علیه، ۱۷

نزول القرآن فی امیرالمؤمنین، ۷، ۱۶

نصائح الملوک، ۶۸

وارق الدهر یا رسالة فی تفسیر سورة الدهر، ۲۸

و عن قتادةَ: یُمزَجُ بالکافور و یُختمُ بالمِسک، ۲۱

هیاکل النور، ۷۵

یاالسفیر، ۷۲

فهرس الأشعار

إذَا اشْتدَّتْ بِكَ الْبَلوَى ففَكِّرْ فى أَلَمْ نَشْرَحْ ۴
إنَّ الحسنَ و الحسينَ مَرِضا مَعاً، فعاداهما ۳۷
در بیابان، دادِ معنی دادمی ۴۰
عَليك بالثَّوْبِ الأكْناسِ فإنّه منْ لباسِ الأكباسِ ۷
كأنَّ القَرَنفُلَ و الزَّنجبيلَا ۵۰
گر نبودی خلق محجوب و کثیف ۴۰
من چه گویم؟ یک رگم هشیار نیست ۴۰
هر که بیند جان من، داند که اینها کار کیست؟ ۱۸

منابع و مآخذ

الف ـ کتابها

۱ـ الآلوسی البغدادی، شهاب الدین سید محمود؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.

۲ـ الآملی، سید حیدر؛ المحیط الأعظم و البحر الخِضَم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، محسن موسوی تبریزی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۱۶.

۳ـ الأخفش، سعید بن مسعدة؛ معانی القرآن، دکتر عبدالامیر محمّد امین الورد، عالم الکتب، چاپ اول، بیروت، ۱۴۰۵ (۱۹۸۵= م.)

۴ـ الإربلی، علی بن عیسی؛ کشف الغمّة فی معرفة الأئمة، تعلیق حاج سید هاشم رسولی محلاتی، بازار مسجد جامع تبریز، بی‌تا.

۵ـ الأردکانی، احمد بن محمّد؛ ترجمهٔ مبدأ و معاد ملاصدرای شیرازی، تصحیح عبدالله نورانی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.

۶ـ الأردکانی، احمد بن محمّد؛ مرآت الأکوان (ترجمه و شرح هدایهٔ ملاصدرا)، تصحیح عبدالله نورانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

۷ـ الأزهری، ابومنصور محمد بن احمد؛ تهذیب اللّغة، علی حسن هلالی، الدار المصریهٔ للتّألیف و الترجمة، قاهره، بی‌تا.

۸ـ الافندی الاصفهانی، میرزا عبدالله؛ ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ترجمهٔ محمد باقر ساعده، چاپ اول، مشهد، ۱۳۷۴.

۹ـ الأمین، سید محسن بن عبدالکریم؛ أعیان الشیعة، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۶.

۱۰ـ الأمین، حسن؛ مستدرکات أعیان الشیعه، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۸.

۱۱ـ انیس ابراهیم و...؛ المعجم الوسیط، دفتر نشر فرهنگ و معارف اسلامی، (أفست) قاهره، ۱۳۹۲.

۱۲ـ ابن الأثیر، علی بن محمّد؛ اُسْدالغابة فی معرفة الصحابة، تحقیق محمّد ابراهیم البنا و...، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۷۰.

۱۳ـ أبن أبی الحدید، عزالدّین عبدالحمید المعتزلی: شرح نهج البلاغة، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم،

دار احیاء الکتب العربیة، چاپ دوم، قاهره، ۱۳۷۸

۱۴ـ ابن الجُزَری، ابو الخیر محمّد بن محمّد؛ النشر فی القراءات العشر، علی محمّد الضباع دار الکتب العلمیة، بیروت، بی تا.

۱۵ـ ابن الجوزی، ابوالفرج، جمال‌الدین عبدالرحمن بن محمّد؛ زادالمسیر فی علم التفسیر المکتب الاسلامی، چاپ چهارم، بیروت، ۱۴۰۷ (= ۱۹۸۷ م)

۱۶ـ ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی؛ الإصابة فی تمییز الصحابة، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۳۲۸ هـ. ق.

۱۷ـ ابن سیرین؛ تفسیر الأحلام، دار ابن زیدون، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۶ (= ۱۹۹۶ م)

۱۸ـ ابن سینا، حسین بن علی؛ القانون فی الطبّ، مؤسسهٔ حلبی و شرکاء قاهره، بی تا.

۱۹ـ ابن سینا، حسین بن علی؛ رسالهٔ نفس، تصحیح دکتر موسی عمید، انجمن آثار ملی، ۱۳۷۱ هـ. ق.

۲۰ـ ابن سینا، حسین بن علی؛ رسالهٔ أضحویه ترجمهٔ مترجمی نامعلوم، تصحیح حسین خدیوجم، چاپ دوم، ۱۳۶۴ هـ. ق.

۲۱ـ ابن سینا، حسین بن علی؛ النجاة فی الحکمة المنطقیه و الطبیعیة و الإلهیه، نشر مرتضوی، چاپ دوم، زمستان، ۱۳۶۴.

۲۲ـ ابن سینا، حسین بن علی؛ الشّفاءالطبیعیات، دکتر عبدالحلیم منتصر و...، کتابخانهٔ آیةالله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۶.

۲۳ـ ابن سینا، حسین بن علی؛ الهیات الشفاء، تحقیق دکتور ابراهیم مدکور، ادارة العامة للثقافة، قاهره، ۱۳۸۰ هـ (۱۹۶۰ م).

۲۴ـ ابن سینا، حسین بن علی؛ الاشارات و التنبیهات، به اهتمام محمود شهابی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۹.

۲۵ـ ابن شهرآشوب، ابوجعفر محمّد بن علی؛ معالم العلماء، منشورات المطبعة الحیدریة، نجف اشرف، ۱۳۸۰.

۲۶ـ ابن عربی، محیی الدین محمّد بن علی؛ تفسیر ابن عربی، دار صادر، بیروت، بی تا.

۲۷ـ ابن عربی، محیی الدین محمّد بن علی؛ الفتوحات المکیه، دار صادر، بیروت، بی تا.

۲۸ـ ابن کثیر، محمّد؛ لباب التفسیر، تحقیق عبدالله بن محمّد بن عبدالرحمن بن اسحق آل الشیخ، دارالهلال، چاپ اول، قاهره، بی تا.

۲۹ـ ابن منظور، جمال الدین محمّد بن مکرّم؛ لسان العرب، دار صادر، چاپ سوم، بیروت، ۱۴۱۴.

۳۰ـ ابوحیّان، محمّد بن یوسف؛ البحرالمحیط، شیخ عادل احمد عبد الموجود و...، دار الکتب العلمیة، چاپ اول، بیروت ـ لبنان ۱۴۱۳ (۱۹۹۳= م)

۳۱ـ البرقی، احمد بن محمّد بن خالد؛ المحاسن، تحقیق المحدث الأُرمَوی، دار الکتب الاِسلامیه، قم، بی تا.

۳۲ـ البرقی، احمد بن محمّد بن خالد؛ المحاسن، تحقیق السید مهدی الرجائی، المجمع العالمی لأهل البیت، چاپ اول، قم ۱۴۱۳.

۳۳ـ البروسوی، اسماعیل حقّی: روح البیان، داراحیاء التراث العربی، چاپ هفتم، بیروت، لبنان، ۱۴۰۵ (= ۱۹۸۵ م.)

۳۴ـ البغدادی، اسماعیل باشا؛ هدیة العارفین فی اسماء المؤلفین و آثار المصنفین من کشف الظنون، دار الفکر، چاپ دوم، بیروت، ۱۹۹۰ م.

۳۵ـ البغوی، حسین بن مسعود؛ معالم التنزیل، خالد بن عبدالرحمن العک و...، دار المعرفة، چهاپ چهارم، بیروت، ۱۴۱۵ (= ۱۹۹۵ م).

۳۶ـ البیضاوی، ابوالخیر عبدالرحمن بن عمر؛ انوار التنزیل و اسرار التأویل، چاپخانهٔ مصطفی البابی الحلبی، چاپ دوم، مصر، ۱۳۸۸ (=۱۹۶۸)

۳۷ـ بیهقی، ابوالحسن: تاریخ حکماء الاسلام، دمشق، ۱۹۴۶ م.

۳۸ـ تهرانی، آغا بزرگ؛ طبقات اعلام الشیعة، احیاء الداثر من القرن العاشر، علی‌نقی منزوی، مؤسسهٔ مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ دوم، قم، بی‌تا.

۳۹ـ تهرانی، آغا بزرگ؛ الذریعة الی تصانیف الشیعه، اسماعیلیان قم و کتابخانهٔ اسلامیهٔ تهران، ۱۴۰۸ (۲۸ مجلد).

۴۰ـ الجرجانی، حسین بن الحسن؛ جلاء الأذهان و جلاء الأحزان (یا تفسیر گازر)، میر جلال‌الدین حسینی ارموی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۷.

۴۱ـ حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله: کشف الظنون عن أسماء الکتب و الفنون، دار الفکر، بیروت، ۱۹۸۲م.

۴۲ـ الحِبرَی الکوفی، الحسین بن حکم بن مسلم؛ تفسیر الحِبَرِی، مؤسسهٔ آل البیت علیهم السلام لأحیاء التراث، چاپ اول، بیروت، ۱۴۰۸.

۴۳ـ حجتی، سید محمّدباقر؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، تحقیق و نظارت محمّد دانش پژوه، تهرتن، ۱۳۴۵.

۴۴ـ حجتی، سید محمّدباقر؛ کشف الفهارس، فهرست موضوع نسخ خطی کتابخانه‌های جمهوری اسلامی ایران، بخش اول: قرائت و تجوید، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، انتشارات سروش، چاپ اول، ۱۳۷۰.

۴۵ـ حجتی، سید محمّدباقر؛ کشف الفهارس، بخش دوم تفسیر (۳)، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، انتشارات سروش، ۱۳۷۶.

۴۶ـ الحسکانی، عبیدالله بن عبدالله (معروف به حاکم)؛ شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تحقیق محمدباقر محمودی، چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تهران.

۴۷ـ حسن‌زاده آملی، حسن؛ معرفة النفس، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۲.

۴۸ـ حقیقت، عبدالرفیع؛ وزیران ایرانی از بزرگمهر تا امیر کبیر، انتشارات کوشش، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۴.

۴۹ـ الحلّی، جمال الدین حسن بن یوسف مطهر (علّامه حلّی)؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق

حسن حسن زادهٔ آملی، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ هشتم، ۱۴۱۹ هـ. ق.
۵۰ـ الحلّی، جمال الدین حسن بن یوسف مطهر (علّامه حلّی)؛ ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد (دبیران کاتبی)، تصحیح علی‌نقی منزوی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۸.
۵۱ـ الحلّی، جمال الدین حسن بن یوسف مطهر (علّامه حلّی)؛ خلاصة الأقوال فی علم الرجال، منشورات رضی قم، ۱۴۰۲.
۵۲ـ الخازن، علی بن محمد بن ابراهیم البغدادی؛ لباب التأویل فی معانی التنزیل، عبدالسلام محمّدعلی شاهین، دار الکتب العلمیه، چاپ اول، بیروت، ۱۴۱۵.
۵۳ـ خواند میر، غیاث الدین؛ حبیب السیر فی اخبار افراد البشر، کتابفروشی خیّام، چاپ دوم، ۱۳۳۳.
۵۴ـ الخوانساری، محمّدباقر؛ روضات الجنّات فی احوال العلماء و السادات، اسدالله اسماعیلیان، چاپخانهٔ مهر استوار، قم، ۱۳۹۲.
۵۵ـ الخوئی، ابوالقاسم؛ معجم رجال الحدیث، منشورات مدینة العلم چاپ چهارم، بیروت، ۱۴۰۹ (=۱۹۸۹)
۵۶ـ خمینی، روح الله؛ طلب و اراده، ترجمهٔ سید احمد فهری، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
۵۷ـ دانش‌پژوه، محمد تقی؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۷.
۵۸ـ دانش‌پژوه، محمد تقی؛ فهرست کتابخانهٔ اهدائی سید محمّد مشکوة، چاپخانهٔ دانشگاه تهران، ۱۳۳۵.
۵۹ ـ الدروزه، محمد عزّت؛ التفسیر الحدیث، دارالغرب الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۲.
۶۰ـ الدّشتکی، غیاث‌الدین منصور؛ الحکمة العملیة، تصحیح عبدالله نورانی، مجلهٔ «مقالات و بررسیها»، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دفتر ۵۸ ـ ۵۷ـ ۷۴ ـ ۱۳۷۳.
۶۱ـ الدّشتکی، غیاث‌الدین منصور؛ اخلاق منصوری، تصحیح عبدالله نورانی، مجلهٔ «معارف»، مرکز نشر دانشگاهی، دورهٔ سیزدهم، شماره ۲، شماره پیاپی (۳۸)
۶۲ـ الدّشتکی، غیاث‌الدین منصور؛ حجة الکلام لایضاح محجة الاسلام، رسالهٔ ششم از مجموعه رسائل، نسخه خطی متعلق به دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی به شمارهٔ ۷۵۸ د.
۶۳ـ الدّشتکی، غیاث‌الدین منصور؛ مرآة الحقائق و مجلی الدقائق، رسالهٔ پنجم از مجموعه رسائل فوق الذکر.
۶۴ـ الدّشتکی، غیاث‌الدین منصور؛ تفسیر آیهٔ معراج رسالهٔ هشتم از مجموعهٔ رسائل فوق الذکر.
۶۵ـ الدّشتکی، غیاث‌الدین منصور؛ کشف الحقائق المحمّدیه، نسخهٔ خطی متعلق به کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، به شمارهٔ ۲۶۰۵۱.
۶۶ـ الدّشتکی، غیاث‌الدین منصور؛ تحفة الفتی فی تفسیر هل أتی، رسالهة هفتم از مجموعه رسائل به شمارهٔ ۷۵۸ د. [شمارهٔ میکرو فیلم: ۷۰۱۰]
۶۷ـ الدّشتکی، غیاث‌الدین منصور؛ تحفة الفتی فی تفسیر هل أتی، رسالهٔ دوّم از مجموعه رسائل خطی متعلق به کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، به شمارهٔ ۷۲۲۴. [شمارهٔ میکرو فیلم: ۷۵۵۴].
۶۸ـ الدّشتکی، غیاث‌الدین منصور؛ تحفة الفتی فی تفسیر هل أتی، رسالهٔ دوّم از مجموعه رسائل خطی متعلق

به کتابخانهٔ ملی تبریز به شمارهٔ ۳۵۷۵.

۶۹ـ الدّشتکی، غیاث‌الدین منصور؛ تفسیر سورة الإنسان، منسوب به ملا شمسا گیلانی، نسخهٔ خطی به شمارهٔ

۷۰ـ الدّشتکی، میر صدرالدین محمّد؛ حاشیهٔ قدیم میر صدرالدین بر شرح تجرید؛ نسخهٔ خطی متعلق به کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی به شماره ۱۷۵۵.

۷۱ـ الدّشتکی، میر صدرالدین محمّد؛ اثبات الواجب، نسخهٔ خطی متعلق به کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی به شمارهٔ ۱۸۳۴.

۷۲ـ الدّمیاطی. احمد؛ اتحاف فضلاء البشر فی قراءات اربع عشر، تصحیح علی محمّد ضباع، قاهره، ۱۳۴۵.

۷۳ـ دوانی. علی؛ مفاخر اسلام، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۶.

۷۴ـ الدیلمی. الحسن بن محمّد؛ ارشاد القلوب، مؤسسهٔ الأعلمی للمطبوعات، چاپ چهارم، بیروت لبنان، ۱۳۹۸ ـ ۱۹۷۸ م.

۷۵ـ الرازی، قطب الدین محمد بن محمّد؛ المحاکمات بین شرحی الإشارات، دار الطباعة العامرة، چاپ سنگی، ۱۲۹۰ هـ . ق.

۷۶ـ الرازی، جمال الدین حسین بن علی، (ابوالفتوح)؛ روح الجِنان و روح الجَنان (یا روض الجنان)، تحقیق حاج میرزا ابوالحسن شعرانی. تصحیح علی‌اکبر غفاری، چاپ اسلامیه، ۱۳۸۷.

۷۷ـ الرازی. ابوعبدالله محمّد بن عمر (فخرالدین) التفسیر الکبیر، چاپ سوّم، قاهره، بی تا.

۷۸ـ الراغب الاصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمّد؛ المفردات فی غریب القرآن، دفتر نشر الکتاب، چاپخانهٔ خدمات چاپی، چاپ دوّم، ۱۴۰۴.

۷۹ـ رکن‌زاده (آدمیت)، محمّد حسین؛ دانشمندان و سخن‌سرایان پارس، کتابفروشی اسلامیه و خیّام، چاپ اسلامیه، تهران، ۱۳۴۰.

۸۰ـ متعلق به کتابخانهٔ مشکوة (اهدائی به کتابخانهٔ دانشگاه تهران) [شمارهٔ میکرو فیلم: ۷۲۲۲]

۸۱ـ روملو، حسن بیک؛ أحسن التواریخ، تصحیح عبدالحسین نوایی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۹.

۸۲ـ الزّبیدی، سید محمّد مرتضی، تاج العروس فی جواهر القاموس، تحقیق دکتر حسین انصار، دار الهدایة، بیروت، ۱۳۱۴ (=۱۹۷۴)

۸۳ـ الزّجاج، ابواسحق، ابراهیم بن السّری؛ معانی القرآن و اعرابه، دکترعبدالجلیل عبده، دارالکتب، چاپ اول، بیروت، ۱۴۰۸ (=۱۹۸۸ م).

۸۴ـ الزّرکلی، خیرالدین؛ الأعلام، دار العلم للملایین، چاپ هشتم، بیروت ۱۹۹۸ م.

۸۵ـ الزّمخشری، جار الله محمود بن عمر؛ الکشّاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، دار الکتب العربی، چاپ سوم، بیروت، لبنان، ۱۴۰۷ (=۱۹۸۷ م.)

۸۶ـ الزنجانی، عبدالکریم؛ الوحی والإلهام، نواب پلیس، لاهور، ۱۳۵۴.

۸۷ـ سجادی، سید جعفر؛ فرهنگ معارف اسلامی، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، چاپ دوّم، تهران، ۱۳۶۶.

۸۸ـ السمرقندی، نصربن محمّد؛ بحرالعلوم، تحقیق علی محمّد معوّض و...، دار الکتب العلمیه، چاپ اول، بیروت، ۱۴۱۳ (= ۱۹۹۳ م.)

۸۹ـ سید یونسی، میرودود؛ فهرست کتابخانهٔ ملی تبریز، کتب خطی اهدائی مرحوم حاج محمّد نخجوانی، انتشارات کتابخانهٔ ملّی تبریز، تبریز، ۱۳۵۳.

۹۰ـ السّیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن؛ الدّر المنثور فی التفسیر بالمأثور، کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴.

۹۱ـ شبستری، نجم‌الدین محمود؛ گلشن راز، به اهتمام صابر کرمانی، کتابخانهٔ طهوری، تهران ۱۳۶۱.

۹۲ـ شکیبا، عبدالله؛ بررسی آثار و افکار فلسفی میر صدرالدین دشتکی، رسالهٔ دکتری به راهنمایی جواد مصلح، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، بی تا.

۹۳ـ شهر زوری، شمس‌الدین محمد بن محمّد؛ نزهة الأرواح و روضة الأفراح (تاریخ الحکماء)، ترجمهٔ مقصود علی شاه، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۵.

۹۴ـ شوشتری، علاء الملک؛ فردوس، انجمن آثار ملّی، ۱۳۵۲.

۹۵ـ شوشتری، قاضی نور الله؛ مجالس المؤمنین، کتابفروشی اسلامیه، تهران، ۱۳۵۴.

۹۶ـ الصدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین؛ الأمالی، تصحیح سید فضل الله طباطبائی، المطبعة الحکمة، قم، ۱۳۷۳.

۹۷ـ الصدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین؛ معانی الأخبار، تصحیح علی‌اکبر غفاری، انتشارات اسلامی، تهران ۱۳۶۱.

۹۸ـ صفا، ذبیح‌الله؛ تاریخ ادبیات در ایران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۲.

۹۹ـ صفوی، سام میرزا؛ تحفهٔ سامی، تصحیح وحید دستگردی، چاپخانهٔ ارمغان تهران، ۱۳۱۴.

۱۰۰ـ الطباطبائی، محمّد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۶۲.

۱۰۱ـ الطبرسی، ابوعلی فضل بن الحسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح سید هاشم الرسولی المحلاتی، دار المعرفة للطباعة و النشر چاپ دوم، بیروت، ۱۴۰۸.

۱۰۲ـ الطبرسی، حسن بن فضل؛ مکارم الأخلاق، منشورات الأعلمی للمطبوعات، بیروت ـ لبنان چاپ ششم، ۱۳۹۲ هـ.

۱۰۳ـ الطبرسی، احمد بن علی بن ابیطالب؛ الاحتجاج علی اهل اللجاج، تحقیق محمّد باقر موسوی، مؤسسة الأعلمی، بیروت، ۱۴۰۳.

۱۰۴ـ الطبری، ابوجعفر محمد بن جریر؛ جامع البیان عن تأویل آی القرآن، چاپ مصر، بی‌تا.

۱۰۵ـ الطریحی، فخرالدین بن محمّد؛ تفسیر غریب القرآن الکریم، تحقیق محمد کاظم الطریحی، دار الأضواء،

چاپ دوم، بیروت، ۱۴۰۴ (=۱۹۸۶ م.)
۱۰۶ـ الطریحی، فخرالدین بن محمّد؛ مجمع البحرین و مطلع النیرین، تحقیق سید احمد حسینی، کتابفروشی مرتضوی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۵ هـ. ش.
۱۰۷ـ الطوسی، ابو جعفر محمد بن حسن؛ اختیار معرفة الرّجال (معروف به رجال کشّی»)، تصحیح میرداماد استرابادی، تحقیق سید مهدی رجائی، موسسهٔ آل البیت علیهم السلام، چاپخانهٔ بهثت، قم، ۱۴۰۴.
۱۰۸ـ الطوسی، ابو جعفر محمد بن حسن؛ تهذیب الأحکام، دار الکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۴۶.
۱۰۹ـ الطوسی، ابو جعفر محمد بن حسن؛ التبیان، به مقدمهٔ شیخ آغا بزرگ، داراحیاء التراث العربی، بیروت،
۱۱۰ـ الطوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، خواجه نصیرالدّین؛ شرح الإشارات، تحقیق سلیمان دنیا، دار المعارف قاهره، ۱۹۵۷.
۱۱۱ـ العاملی، زین الدین بن علی شهید ثانی؛ الرعایة فی علم الدرایة، کتابخانهٔ آیت اللّه مرعشی، قم، ۱۴۰۸.
۱۱۲ـ عثمان، عبدالکریم؛ روانشناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی، ترجمهٔ دکتر سید محمدباقر حجتی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۰.
۱۱۳ـ غزالی، ابو حامد محمد؛ تهافت الفلاسفه، دکتر سلیمان دنیا، دار المعارف چاپ چهارم، مصر، ۱۳۸۵ (=۱۹۶۶).
۱۱۴ـ غزالی، ابو حامد محمد؛ رسالهای در معرفت آخرت، تصحیح حسین خدیو جم، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴. (ضمیمهٔ رسالهٔ اضحویه ابن‌سینا)
۱۱۵ـ غزالی، ابو حامد محمد؛ مشکاة الأنوار، ترجمهٔ صادق آئینه‌وند، چاپ اول چاپخانهٔ سپهر، تهران، ۱۳۶۴.
۱۱۶ـ غفاری، علی‌اکبر؛ تلخیص مقباس الهدایة للمامقانی، دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام)، نشر صدوق، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۹.
۱۱۷ـ الفاضل القائینی، علی؛ معجم مؤلفی الشیعة، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی چاپ اول، ۱۴۰۵.
فخری، ماجد؛ سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمهٔ مترجمان: اسماعیل سعادت و... مرکز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۲.
۱۱۸ـ الفرّاء، یحیی بن زیاد؛ معانی القرآن، انتشارات ناصر خسرو، چاپخانهٔ امیر، چاپ اول، قم، بی‌تا.
۱۱۹ـ الفرات، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم؛ تفسیر فرات الکوفی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، تهران ۱۴۱۰.
۱۲۰ـ الفراهیدی، خلیل بن احمد؛ العین، دکتر مهدی المخزومی و...، مؤسسهٔ دار الهجرة، چاپ دوم، ایران، ۱۴۰۹.
۱۲۱ـ فرصت شیرازی، محمد نصیر؛ آثار العجم، به اهتمام عبدالله طهرانی، مطبعهٔ نادری، چاکوم - بمبئی ۱۳۵۴

۱۲۲ـ فروزانفر، بدیع الزمان؛ ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی تهران.
۱۲۳ـ فسائی، حسن؛ فارسنامهٔ ناصری، تصحیح منصور رستگار، مؤسسهٔ انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۷.
۱۲۴ـ فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزّاق؛ گوهر مراد، کتابفروشی اسلامیه، تهران، ۱۳۳۷.
۱۲۵ـ الفیروزآبادی، محمد بن یعقوب؛ تنویر المقباس فی تفسیر ابن عباس، دار الفکر بیروت ـ لبنان، بی‌تا.
۱۲۶ـ الفیض الکاشانی، ملامحسن؛ تفسیر الصّافی، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات بیروت.
۱۲۷ـ القاسمی، محمد جمال الدین؛ محاسن التأویل، (تفسیر قاسمی)، محمد فؤاد عبدالباقی، مؤسسة التاریخ العربی، چاپ اول، بیروت ۱۴۱۵ (= ۱۹۹۴ م).
۱۲۸ـ القاسمی، محمد جمال الدین؛ قواعد التحدیث من فنون مصطلح الحدیث، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۳۵۳هـ. ق.
۱۲۹ـ القرطبی، ابو عبدالله محمّد بن أحمد؛ الجامع لأحکام القرآن، محمد عبدالرحمن المرعشی و...، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، بیروت، ۱۴۱۴ (= ۱۹۹۳ م).
۱۳۰ـ القشیری، عبدالکریم؛ لطائف الإشارات، دکتر ابراهیم سبیونی، الهیئة المصریة العامة للتألیف والنشر، ۱۳۹۰ (=۱۹۷۱ م.)
۱۳۱ـ القمّی، علی بن ابراهیم بن هاشم؛ تفسیر القمی، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ اول، بیروت، ۱۴۱۲ (=۱۹۹۱ م).
۱۳۲ـ القمّی، احمد بن شرف الدین؛ خلاصة التواریخ، تصحیح احسان نراقی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
۱۳۳ـ قمّی، عباس؛ فوائد الرضویه فی احوال علماء المذهب الجعفریه، ۱۳۶۸.
۱۳۴ـ قمّی، عباس؛ هدیة الأحباب، مؤسسهٔ انتشاراتی امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۳.
۱۳۵ـ قمّی، عباس؛ الکنی و الألقاب، مطبعة الحیدریة فی النجف، ۱۳۷۶ (=۱۹۵۶)
۱۳۶ـ القیصری، داود بن محمود؛ شرح فصوص الحکم ابن عربی، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۷۵.
۱۳۷ـ الکازرونی، ابوالقاسم؛ سلّم السموات، تصحیح یحیی غریب، مرقوم پنجم، ۱۳۴۰.
۱۳۸ـ الکاشانی، ملا فتح الله، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، کتابفروشی اسلامیه، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۴ هـ. ق.
۱۳۹ـ الکاشفی، کمال الدین حسین؛ مواهب علیه، (تفسیر کاشفی)، کتابفروشی اقبال، تهران، ۱۳۲۹.
۱۴۰ـ کُربن، هانری؛ تاریخ فلسفهٔ اسلامی، ترجمهٔ سید جواد طباطبائی، انتشارات کویر، ۱۲۷۳.
۱۴۱ـ گوهرین، سید صادق؛ شرح اصطلاحات تصوف، انتشارات زوّار، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۸.
۱۴۲ـ الماوردی، علی بن محمّد؛ النکت و العیون، شیخ خضر محمد خضر، دار الصفوة، چاپ اول، کویت، ۱۴۱۳ (=۱۹۹۳)

۱۴۳ـ المتّقی الهندی، علی؛ کنزالعمّال فی سنن الأقوال والأفعال، (شرح «الجامع الصغیر فی حدیث البشیر النذیر، للسیوطی)، دائرة المعارف العثمانیة، هند، حیدرآباد، چاپ دوم، ۱۳۶۴.
۱۴۴ـ المجلسی، محمد باقر؛ بحارالأنوار، الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳.
۱۴۵ـ مدرّس، محمّد علی؛ ریحانة الأدب فی تراجم المعروفین بالکنیة و اللّقب، چاپخانهٔ شفق، چاپ دوم، تبریز، بی‌تا.
۱۴۶ـ المشهدی، محمدبن محمّد رضا؛ کنز الدقائق و بحرالغرائب، حسین درگاهی، مؤسسهٔ چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی چاپ اول، تهران، ۱۴۱۱ (= ۱۹۹۱ م).
۱۴۷ـ مطهری، مرتضی؛ شرح مبسوط منظومه، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.
۱۴۸ـ معین، محمّد؛ فرهنگ فارسی معین، چاپخانهٔ سپهر، چاپ هفتم، ۱۳۶۴.
۱۴۹ـ المفید، محمد بن محمد بن النعمان، الإختصاص، تصحیح علی‌اکبر غفاری، جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه، قم، بی‌تا.(توجه: انتساب کتاب اختصاص به شیخ مفید مورد تردید است.)
۱۵۰ـ مقصود همدانی، جواد؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ غرب همدان، چاپخانهٔ آذین، همدان ۱۳۵۶.
۱۵۱ـ ملاصدرا، صدرالدین محمّد؛ رسالهٔ سه اصل، تصحیح حسین نصر، انتشارات مولی، چاپ دوم، ۱۳۶۰=۱۳۴۱.
۱۵۲ـ ملکشاهی ـ حسن؛ ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، انتشارات سروش، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۵.
۱۵۳ـ منجّد، صلاح‌الدین؛ روش تصحیح نسخه‌های خطی، ترجمهٔ حسین خدیو جم، انتشارات آبان، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۵.
۱۵۴ـ منزوی، علی‌نقی، فهرست کتابخانهٔ اهدائی سید محمّد مشکوة به کتابخانهٔ دانشگاه تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۰.
۱۵۵ـ مهراز، رحمت‌الله؛ بزرگان شیراز، انتشارات آثار ملی، تهران، ۱۳۴۸.
۱۵۶ـ مولوی، جلال الدین محمّد؛ مثنوی معنوی، شرح از بدیع الزمان فروزانفر، کانون انتشارات علمی، چاپ هشتم، ۱۳۵۷.
۱۵۷ـ المیبدی، رشید الدین (ابوالفضل)؛ کشف الاسرار و عدّة الأبرار، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۱.
۱۵۸ـ میر، محمدتقی؛ بزرگان نامی پارس، انتشارات دانشگاه شیراز، ۱۳۶۱.
۱۵۹ـ النخجوانی، نعمة الله بن محمود؛ الفواتح الإلهیة و المفاتح الغیبیة، دار الخلافة العلیة الإسلامیة، چاپخانهٔ عثمانی، چاپ اول، ۱۳۲۵.
۱۶۰ـ النَسَفی، عزیز الدین بن محمّد؛ الإنسان الکامل، تصحیح و مقدمهٔ فرانسوی ماریژان موله، زیر نظر هانری کربن، انجمن ایرانشناسی فرانسه در تهران، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۹ (=۱۹۸۰ م).

۱۶۱ـ النّسفی، عبداللّه بن أحمد: مدارك التنزیل و حقائق التأویل، شیخ مردان محمّد السّغار، دار النفائس، چاپ اول، بیروت، ۱۴۱۶ (=۱۹۹۶ م).
۱۶۲ـ نعمة اللّهی، حاج معصومعلی شاه، طرائق الحقائق، چاپ سنگی، دار الخلافة، طهران، ۱۳۱۹.
۱۶۳ـ نفیسی، علی اکبر: فرهنگ نفیسی، (ناظم الأطباء)، کتابفروشی خیّام.
۱۶۴ـ النیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمّد: غرائب القرآن و رغائب الفرقان، شیخ زکریّا عُمَیرات، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، بیروت، لبنان ۱۴۱۶ (=۱۹۹۶ م).
۱۶۵ـ الواحدی النیشابوری، ابوالحسن علی بن احمد؛ اسباب النزول، دار الکتب العلمیة، چاپ اول، بیروت، ۱۴۰۲ (۱۹۸۲ م)
۱۶۶ـ الواحدی النیشابوری، ابوالحسن علی بن احمد؛ الوسیط فی تفسیر القرآن المجید، دار الکتب العلمیه، چاپ اول، بیروت، ۱۴۱۵ (۱۹۹۴)
۱۶۷ـ هروی، نجیب مایل؛ نقد و تصحیح متون، انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۶۹.
۱۶۸ـ همانفرخ، رکن الدین؛ تذکرهٔ تحفهٔ سامی، انتشارات علمی، بی جا، بی تا.
۱۶۹ـ ؟ : رسائل اخوان الصفا و خلّان الوفاء، دار الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۱۲ (۱۹۹۲ م.)

ب ـ مقالات

۱ـ کاکائی، قاسم: آشنائی با مکتب شیراز(۱) غیاث الدین منصور دشتکی (بیوگرافی) خردنامهٔ صدرا، مجتمع امام خمینی (ره)، شمارهٔ پنجم و ششم، پاییز و زمستان ۱۳۷۵.
۲ـ کاکائی، قاسم؛ آشنائی با مکتب شیراز(۲)، شاگردان غیاث‌الدین منصور دشتکی، خردنامهٔ صدرا، مجتمع امام خمینی (ره)، شمارهٔ یازدهم، بهار ۱۳۷۷.
۳ـ کاکائی، قاسم؛ «آشنائی با مکتب شیراز(۳)، میر صدرالدین دشتکی»، خردنامهٔ صدرا، مجتمع امام خمینی(ره)، شمارهٔ سوّم، فروردین ۱۳۷۵.
۴ـ نورانی، عبدالله؛ «اخلاق منصوری»، مجلهٔ معارف مرکز نشر دانشگاهی دورهٔ سیزدهم، شمارهٔ ۲ (شمارهٔ پیاپی ۳۸)، شهریور ۱۳۷۵.
۵ـ نورانی، عبدالله: «الحکمة العملیه»، مجلهٔ مقالات و بررسیها، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دفتر ۵۸ ـ ۵۷، بهار ۱۳۷۴.

فهرست آثار منتشر شدهٔ مرکز نشر میراث مکتوب
به ترتیب شمارهٔ ردیف

۱. **بخشی از تفسیری کهن به پارسی** / ناشناخته (حدود قرن چهارم هجری)؛ تصحیح دکتر سید مرتضی آیةالله زاده شیرازی
۲. **فرائد الفوائد در احوال مدارس و مساجد** / محمد زمان تبریزی؛ تصحیح رسول جعفریان
۳. **جغرافیای نیمروز** / ذوالفقار کرمانی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح عزیزالله عطاردی
۴. **تاج‌التراجم فی تفسیرالقرآن للأعاجم** / ابوالمظفر سفراینی (قرن ۵ ق.)؛ تصحیح نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی
۵. **فواید راه آهن** / محمّد کاشف (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح محمّد جواد صاحبی
۶. **نزهةالزاهد** / ناشناخته؛ تصحیح رسول جعفریان
۷. **آثار احمدی** / احمد بن تاج‌الدین استرابادی (قرن ۱۰ ق.)؛ تصحیح میرهاشم محدّث
۸. **دیوان حزین لاهیجی** / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح ذبیح‌الله صاحبکار
۹. **تذکرة المعاصرین** / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح معصومه سالک
۱۰. **فتح‌السبل** / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح ناصر باقری بیدهندی
۱۱. **مرآت الأکوان** / احمد حسینی اردکانی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح عبدالله نورانی
۱۲. **تسلیة العباد در ترجمهٔ مسکّن الفؤاد شهید ثانی** / ترجمهٔ مجدالأدباء خراسانی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح محمدرضا انصاری
۱۳. **ترجمهٔ المدخل الیٰ علم احکام‌النجوم** / ابونصر قمی (قرن ۴ ق.)؛ از مترجمی ناشناخته؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی
۱۴. **فیض الدموع** / بدایع نگار (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح اکبر ایرانی قمی
۱۵. **مصابیح‌القلوب** / حسن شیعی سبزواری (قرن ۸ ق.)؛ تصحیح محمد سپهری
۱۶. **الجماهر فی الجواهر** / ابوریحان البیرونی (قرن ۵ ق.)؛ تحقیق یوسف الهادی
۱۷. **تحفةالمحبّین** / یعقوب بن حسن سراج شیرازی (قرن ۱۰ ق.)؛ به‌اشراف محمد تقی دانش پژوه؛ تصحیح کرامت رعنا حسینی و ایرج افشار
۱۸. **عیار دانش** / علینقی بهبهانی؛ به کوشش دکتر سید علی موسوی بهبهانی
۱۹. **قاموس البحرین** / محمّد ابوالفضل محمّد؛ تصحیح علی اوجبی
۲۰. **مجمل رشوند** / محمد علی خان رشوند (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح دکتر منوچهر ستوده و عنایت الله مجیدی
۲۱. **شرح القبسات** / میر سید احمد علوی؛ تحقیق حامد ناجی اصفهانی
۲۲. **ترجمهٔ تقویم‌التواریخ** / حاجی خلیفه (قرن ۱۱ ق.)؛ از مترجمی ناشناخته؛ تصحیح میرهاشم محدّث
۲۳. **تفسیر الشهرستانی المسمی مفاتیح‌الاسرار و مصابیح‌الابرار** / الامام محمد بن عبدالکریم الشهرستانی (قرن ۶ ق.)؛ تصحیح دکتر محمدعلی آذرشب
۲۴. **انوارالبلاغه** / محمد هادی مازندرانی، (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح محمدعلی غلامی‌نژاد
۲۵. **جغرافیای حافظ ابرو (۳ ج)** / حافظ ابرو (قرن ۹ ق.)؛ تصحیح صادق سجادی
۲۶. **تائیّهٔ عبدالرحمان جامی** / تصحیح دکتر صادق خورشا
۲۷. **رسائل دهدار** / محمد دهدار شیرازی (قرن ۱۰ ق.)؛ تصحیح محمد حسین اکبری ساوی
۲۸. **تحفةالأبرار فی مناقب الائمةالأطهار** / عمادالدین طبری (زنده در ۷۰۱ هـ. ق)؛ تصحیح سید مهدی جهرمی
۲۹. **شرح دعای صباح** / مصطفی خوئی؛ تصحیح اکبر ایرانی قمی

۳۰. **نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء** / المیر محمد باقر الداماد (المتوفی ۱۰۴۱ ق.)؛ تحقیق حامد ناجی اصفهانی

ـ **التصریف لمن عجز عن‌التألیف** / ابوالقاسم خلف بن عباس زهراوی / ترجمه احمد آرام ـ مهدی محقق

۳۱. **ترجمهٔ اناجیل اربعه** / میرمحمد باقر خاتون‌آبادی (۱۰۷۰ ـ ۱۱۲۷ ق.)؛ تصحیح رسول جعفریان

۳۲. **عین‌الحکمه** / میر قوام‌الدین محمّد رازی تهرانی (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح علی اوجبی

۳۳. **عقل و عشق، یا، مناظرات خمس** / صائن الدین تُرکهٔ اصفهانی (۷۷۰ ـ ۸۳۵ ق.)؛ تصحیح اکرم جودی نعمتی

۳۴. **احیای حکمت (۲ ج)** / علیقلی بن قرچغای خان (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح فاطمه فنا

۳۵. **منشآت میبدی** / قاضی حسین بن معین‌الدین میبدی؛ تصحیح نصرت الله فروهر

۳۶. **کیمیای سعادت** / میرزا ابوطالب زنجانی؛ تصحیح دکتر ابوالقاسم امامی

۳۷. **النظامیّة فی مذهب الامامیّة** / خواجگی شیرازی؛ تصحیح عبی اوجبی

۳۸. **شرح منهاج الکرامه فی اثبات الامامه علاّمهٔ حلّی** / تألیف علیّ الحسینی المیلانی

۳۹. **تقویم الایمان** / المیر محمد باقر الداماد؛ تحقیق علی اوجبی

۴۰. **التعریف بطبقات الامم** / قاضی صاعد اندلسی (قرن ۵ ق.)؛ تصحیح دکتر غلامرضا جمشید نژاد اوّل

۴۱. **رسائل حزین لاهیجی** / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح علی اوجبی، ناصر باقری بید هندی، اسکندر اسفندیاری و عبدالحسین مهدوی

۴۲. **رسائل فارسی** / حسن لاهیجی (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح علی صدرائی خوئی

۴۳. **دیوان ابی‌بکر الخوارزمی** / ابوبکر الخوارزمی (قرن ۴ ق.)؛ تحقیق الدکتور حامد صدقی

۴۴. **رسائل فارسی جرجانی** / ضیاءالدین جرجانی؛ تصحیح دکتر معصومه نور محمدی

۴۵. **دیوان غالب دهلوی** / اسدالله غالب دهلوی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح دکتر محمدحسن حائری

۴۶. **حکمت خاقانیه** / فاضل هندی؛ با مقدمهٔ دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، تصحیح دفتر نشر میراث مکتوب

۴۷. **لطایف الأمثال و طرایف الأقوال** / رشیدالدین وطواط؛ تصحیح حبیبه دانش‌آموز

۴۸. **تذکرةالشعراء** / مطربی سمرقندی (قرن ۱۰ ـ ۱۱ ق.)؛ تصحیح اصغر جانفدا، علی رفیعی علامرودشتی

۴۹. **روضةالأنوار عباسی** / ملامحمّد باقر سبزواری؛ تصحیح اسماعیل چنگیزی اردهایی

۵۰. **راحةالارواح و مونس الاشباح** / حسن شیعی سبزواری (قرن ۸ ق.)؛ تصحیح محمد سپهری

۵۱. **تاریخ بخارا، خوقند و کاشغر** / میرزا شمس بخارایی؛ تصحیح محمد اکبر عشیق

۵۲. **خریدةالقصر و جریدةالعصر (۳ ج)** / عمادالدین الاصفهانی (قرن ۶ ق.)؛ تحقیق الدکتور عدنان محمد آل طعمه

لوح فشرده (CD) دوره سه جلدی

۵۳. **ظفرنامهٔ خسروی** / ناشناخته (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح دکتر منوچهر ستوده

۵۴. **تاریخ آل سلجوق در آناطولی** / ناشناخته (قرن ۸ ق.)؛ تصحیح نادره جلالی

۵۵. **خرابات** / فقیر شیرازی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح منوچهر دانش‌پژوه

۵۶. **محبوب القلوب** / قطب الدین الاشکوری؛ تحقیق الدکتور ابراهیم الدیباجی ـ الدکتور حامد صدقی

ـ **طب الفقراء و المساکین** / ابوجعفر احمد بن ابراهیم بن ابی خالد بن الجزار (قرن ۴ ق.)؛ تحقیق وجیهة کاظم آل طعمة

۵۷. **دیوان جامی (۲ ج)** / عبدالرحمان جامی (۸۱۷ ـ ۸۹۷ هـ. ق.)؛ تصحیح اعلاخان افصح‌زاد

۵۸. **مثنوی هفت اورنگ (۲ ج)** / عبدالرحمان جامی (۸۱۷ ـ ۸۹۸ هـ. ق.)؛ تصحیح جابلقا

دادعلیشاه، اصغر جانفدا، ظاهر احراری، حسین احمد تربیت و اعلاخان افصح‌زاد

۵۹. نقد و بررسی آثار و شرح احوال جامی / تألیف اعلاخان افصح‌زاد

۶۰. فهرست نسخه‌های خطّی مدرسهٔ علمیّهٔ نمازی خوی / تألیف علی صدرائی خوئی

۶۱. منهاج الولایة فی شرح نهج‌البلاغة (۲ ج) / ملّا عبدالباقی صوفی تبریزی (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح حبیب الله عظیمی

۶۲. فهرست نسخه‌های خطّی مدرسهٔ خاتم‌الانبیاء (صدر) بابل / تألیف علی صدرائی خوئی، محمود طیّار مراغی، ابوالفضل حافظیان بابلی

۶۳. تحفةالأزهار و زلال الأنهار فی نسب أبناء الأئمة الأطهار (۴ ج) / ضامن بن شدقم الحسینی المدنی؛ تحقیق کامل سلمان الجبوری

۶۴. القند فی ذکر علماء سمرقند / نجم الدین النسفی؛ تحقیق یوسف الهادی

۶۵. شرح ثمرهٔ بطلمیوس / خواجه نصیرالدین طوسی؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی

۶۶. کلمات علیهٔ غرّا / مکتبی شیرازی؛ تصحیح دکتر محمود عابدی

۶۷. مکارم الاخلاق / غیاث الدین خواندمیر؛ تصحیح محمد اکبر عشیق

۶۸. فروغستان / محمد مهدی فروغ اصفهانی؛ تصحیح ایرج افشار

۶۹. مرآة الحرمین / ایوب صبری پاشا؛ ترجمهٔ عبدالرسول منشی؛ تصحیح جمشید کیان‌فر **(دردست چاپ ۱۳۸۰)**

۷۰. نامه‌ها و منشآت جامی / عبدالرحمان جامی؛ تصحیح عصام‌الدین اورونبایف و اسرار رحمانف

۷۱. بهارستان و رسائل جامی / عبدالرحمان جامی؛ تصحیح اعلاخان افصح‌زاد، محمد جان عمرأف و ابوبکر ظهورالدین

۷۲. سعادت نامه یا روزنامهٔ غزوات هندوستان (فارسی) / غیاث الدین علی یزدی؛ تصحیح ایرج افشار

۷۳. جواهر الاخبار / بوداق منشی قزوینی؛ تصحیح محسن بهرام‌نژاد

۷۴. شرح الاربعین / القاضی سعید القمی؛ تحقیق نجفقلی حبیبی

۷۵. مجموعه رسائل و مصنفات / عبدالرزاق کاشانی؛ تصحیح مجید هادی‌زاده

۷۶. خانقاه / فقیر شیرازی؛ تصحیح منوچهر دانش‌پژوه

۷۷. شرح دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب علیهما السلام / میر حسین بن معین الدین میبدی یزدی؛ تصحیح حسن رحمانی و سید ابراهیم اشک شیرین

۷۸. لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام / عبدالرزاق کاشانی؛ تحقیق مجید هادی‌زاده

۷۹. جواهرالتفسیر / ملاحسین واعظ کاشفی سبزواری، تصحیح دکتر جواد عباسی

۸۰. راهنمای تصحیح متون / نوشتهٔ جویا جهانبخش

۸۱. دیوان الهامی کرمانشاهی / میرزا احمد الهامی، تصحیح امید اسلام‌پناه

۸۲. شرح نهج‌البلاغه نواب لاهیجی (۲ ج) / میرزا محمد باقر نواب لاهیجانی، تصحیح دکتر سید محمد مهدی جعفری، دکتر محمد یوسف نیری

۸۳. دیوان مخلص کاشانی / میرزا محمد مخلص کاشانی، تصحیح حسن عاطفی

۸۴. زبور آل داود / سلطان هاشم میرزا، تصحیح دکتر عبدالحسین نوایی

۸۵. مجموعه آثار حسام الدین خوئی / حسن بن عبدالمؤمن خوئی، تصحیح صغریٰ عباس‌زاده

۸۶. تذکرهٔ مقیم خانی / محمد یوسف بیک منشی، تصحیح فرشته صرافان

۸۷. سبع رسائل علامة جلال الدین محمد دوانی؛ تحقیق و تعلیق دکتر سید احمد تویسرکانی **(دردست چاپ ۱۳۸۰)**

۸۸. خلد برین / محمد یوسف واله اصفهانی قزوینی، تصحیح میرهاشم محدث

۸۹. ترجمهٔ فرحة الغری / محمد باقر مجلسی (قرن ۱۱ ق)، پِژوهش جویا جهانبخش

۹۰. **سراج السالکین** / گردآورنده ملامحسن فیض کاشانی؛ تصحیح جویا جهانبخش

۹۱. **الآثار الباقیة عن القرون الخالیة** / أبوریحان محمد بن أحمد البیرونی، تصحیح پرویز اذکایی

۹۲. **جذوات و مواقیت** / میر محمد باقر دادماد؛ علی اوجبی

۹۳. **دو شرح أخبار و ابیات و امثال عربی کلیله و دمنه** / فضل الله إسفزاری و مؤلفی ناشناخته، تصحیح بهروز ایمانی

ــ **البلابل القلاقل** / ابوالمکارم حسنی (قرن ۷ ق.)؛ تصحیح محمد حسین صفاخواه

۹۴. **هفت دیوان محتشم کاشانی** / کمال الدین محتشم کاشانی؛ دکتر عبدالحسین نوایی، مهدی صدری

۹۵. **بدایع الملح** / صدرالأفاضل خوارزمی؛ تصحیح دکتر مصطفی اولیایی

۹۶. **فهرست نسخه‌های خطی مدرسه امام صادق (ع) چالوس** / مقدّمه سید رفیع‌الدین موسوی؛ به کوشش محمود طیّار مراغی

۹۷. **کتاب الأدوار فی الموسیقی** / صفی الدین عبدالمؤمن بن یوسف بن فاخر الأرموی البغدادی

۹۸. **تحفة‌الملوک** / علی بن ابی حفص اصفهانی؛ تصحیح علی اکبر احمدی دارانی

۹۹. **مثنوی شیرین و فرهاد** / سرودهٔ سیمی جرونی؛ تصحیح دکتر نجف جوکار

۱۰۰. **الإلهیات من المحاکمات بین شرح الإشارات** / لقطب الدین محمد بن محمد الرازی. تصحیح مجید هادی‌زاده

۱۰۱. **الأربعینیات لکشف أنوارالقدسیات** /القاضی سعید محمد بن محمد مفید القمی. تصحیح نجفقلی حبیبی

۱۰۲. **الصراط المستقیم فی ربط الحادث بالقدیم** / میر محمد باقر داماد، تصحیح علی اوجبی

۱۰۳. **اشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت** / عمیدالدین ابوعبدالله عبدالمطلب بن مجدالدین الحسینی العبیدلی، تصحیح علی اکبر ضیایی

۱۰۴. **دقائق التأویل و حقائق التنزیل** / ابوالمکارم محمودبن ابی‌المکارم حسنی واعظ. پژوهش جویا جهانبخش

۱۰۵. **گوهر مقصود** / مصطفی تهرانی (میرخانی). به کوشش زهرا میرخانی

۱۰۶. **بلوهر و بوذاسف** / مولانا نظام، تصحیح محمد روشن

۱۰۷. **سندبادنامه** / محمدبن علی ظهیری سمرقندی، تصحیح محمد باقر کمال الدینی

آدرس: تهران، خیابان‌انقلاب اسلامی ـ بین خیابان دانشگاه‌و ابوریحان ساختمان فروردین، شماره۱۳۰۴

طبقهٔ دوم، واحد ۹، ص. پ : ۵۶۹ ـ ۱۳۱۸۵، تلفن: ۱۳ ـ ۶۴۹۰۶۱۲، دورنگار: ۶۴۰۸۷۵۵

http://www. MirasMaktoob.com

In the Name of God, the Compassionate, the Merciful

Like a very large sea, the rich Islamic culture of Iran has produced countless waves of handwritten works. In truth these manuscripts are the records of scholars and great minds, and the hallmark of us Iranians. Each generation has the duty to protect this valuable heritage, and to strive for its revival and restoration, so that our own historical, cultural, literary, and scientific background be better known and understood.

Despite all the efforts in recent years for recognition of this country's written treasures, the research and study done, and the hundreds of valuable books and treatises that have been published, there is still much work to do. Libraries inside and outside the country preserve thousands of books and treatises in manuscript form which have been neither identified nor published. Moreover, many texts, even though they have been printed many times, have not been edited in accordance with scientific methods and are in need of more research and critical editions.

The revival and publication of manuscripts is on the responsibility of the researchers and cultural institutions. The Written Heritage Publication Centre, in pursuing its cultural goals, has sponsored these goals through the efforts of researchers and editors and with the participation of publishers, it may have a share in the publication of this written heritage, presenting a valuable collection of texts and sources to the friends of Islamic Iranian culture and society.

The Written Heritage Publication Centre

A MIRĀṢ-E MAKTUB BOOK

First Published in the I. R. of Iran by Mirāṣ-e Maktub

ISBN 964-6781-74-8

P R I N T E D I N T E H R A N

TUḤFAT AL-FATĀ FĪ TAFSĪR SŪRAT HAL ATĀ

Ĝiyāṯ al-Dīn Manṣūr Daštakī Šīrāzī
(866-949 A.H.)

Edited by
Parwīn Bahārzādah



Mirās-e Maktub
Tehran, 2003